LÓGICA DIALÉCTICA

Ensayos de historia y teoría

E. V. ILIÉNKOV

LÓGICA DIALÉCTICA

Ensayos de historia y teoría

E. V. ILIÉNKOV

EDICIONES UNO EN DOS

This work is licensed under the Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License. To view a copy of this license, visit http://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/ or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

Este libro no se hizo para languidecer en una estantería o en una carpeta de ordenador. Por ello te animamos a que lo compartas o hagas tu propia versión, respetando la licencia, y te lo lleves de viaje allá donde desees.

Primera Edición

Traducción: Jorge Bayona.

unoendos@protonmail.com

https://unoendos.wordpress.com/

Ahora que está en tus manos, este libro es
instrumento de trabajo para construir tu educación.
Cuídalo, para que sirva también a quienes te sigan.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN 8

PRIMERA PARTE: DE LA HISTORIA DE LA DIALÉCTICA 12

PRIMER ENSAYO. SOBRE EL OBJETO DE LA LÓGICA. ¿COMO SURGIÓ Y EN QUÉ CONSISTE EL PROBLEMA? 13

SEGUNDO ENSAYO. EL PENSAMIENTO COMO ATRIBUTO DE LA SUBSTANCIA 23

TERCER ENSAYO. LÓGICA Y DIALÉCTICA 54

CUARTO ENSAYO. PRINCIPIO ESTRUCTURAL DE LA LÓGICA. DUALISMO O MONISMO 78

QUINTO ENSAYO. LA DIALÉCTICA COMO LÓGICA 108

SEXTO ENSAYO. UNA VEZ MÁS SOBRE EL PRINCIPIO DE CONSTRUCCIÓN DE LA LÓGICA. ¿IDEALISMO O MATERIALISMO? 138

SEGUNDA PARTE. ALGUNAS CUESTIONES DE LA TEORÍA MARXISTA- LENINISTA DE LA DIALÉCTICA 148

SÉPTIMO ENSAYO. ACERCA DE LA CRÍTICA MATERIALISTA-DIALÉCTICA DEL IDEALISMO OBJETIVO 149

OCTAVO ENSAYO. COMPRENSIÓN MATERIALISTA DEL PENSAMIENTO COMO OBJETO DE LA LÓGICA 164

NOVENO ENSAYO. SOBRE LA COINCIDENCIA DE LA LÓGICA CON LA DIALÉCTICA Y CON LA TEORÍA MATERIALISTA DEL CONOCIMIENTO 187

DÉCIMO ENSAYO. LA CONTRADICCIÓN COMO CATEGORÍA DE LA LÓGICA DIALÉCTICA 206

UNDÉCIMO ENSAYO. EL PROBLEMA DE LO GENERAL EN DIALÉCTICA 221

CONCLUSIÓN 237

NOTAS 239

INTRODUCCIÓN

La creación de la Lógica con mayúscula, la exposición detallada y sistemática de la dialéctica, entendida como lógica y teoría del conocimiento del materialismo contemporáneo, tarea que nos legara V. I. Lenin, adquiere en nuestros días agudeza especial. El carácter dialéctico manifiesto de los problemas que surgen en todas las esferas de la realidad social y del conocimiento científico obliga a comprender cada vez más claramente que solo la dialéctica marxista-leninista puede ser método de conocimiento científico y actividad práctica, que ayuda en forma activa al científico en la interpretación teórica de los datos experimentales, en la solución de los problemas que brotan en el proceso de la investigación científica.

En los últimos dos-tres lustros se han publicado no pocas obras destinadas a sectores que forman parte de aquel todo en el cual soñamos; ellas podrían considerarse plenamente como párrafos e incluso como capítulos de la futura «Lógica», como bloques más o menos terminados del edificio en construcción. Claro está que tales «bloques» no se pueden unir en uno solo en forma puramente mecánica. Y por cuanto la tarea de la exposición sistemática de la lógica dialéctica puede ser llevada a término solo con un esfuerzo colectivo, se impone la necesidad de definir aunque sea los principios más generales del trabajo conjunto. En los ensayos que ofrecemos a los lectores tratamos de concretar algunos de los principios de partida de esta faena común.

En filosofía, observó con ligera tristeza Hegel en su *Fenomenología del Espíritu,* más a menudo que en cualquier otra ciencia «caen en la ilusión de que en los fines y últimos resultados se expresa el quid mismo de la cuestión, incluso en su esencia perfecta, al lado de lo cual la práctica, propiamente hablando, no es esencial» [1].

Lo dicho es muy exacto. Mientras consideren la dialéctica (la lógica dialéctica) como simple instrumento de prueba de una tesis adoptada de antemano, indiferentemente de si es propuesta al principio, como lo exigían las reglas de las disputas de la Edad Media, o se revela solo al final del razonamiento, para crear la ilusión de imparcialidad (lo que, al parecer, nadie esperaba), ella continúa siendo algo «no esencial». Transformada en simple medio de prueba

de una tesis adoptada (o determinada) de antemano, ella deviene en sofística, parecida solo exteriormente a la dialéctica, pero vacía en realidad. Y si es cierto que la verdadera lógica dialéctica toma vida no en «los resultados desnudos» ni en la «tendencia» del movimiento del pensamiento, sino solo en la forma del efecto «conjuntamente con su proceso de formación» [2], es necesario también tener en cuenta esta verdad en el curso de la exposición de la dialéctica como Lógica. Además, no hay que caer en el otro extremo, aparentando que no nos proponemos ningún fin, que determina, desde el principio, el modo y carácter de nuestras acciones en el curso del análisis del problema, que nos permitimos nadar irreflexivamente. Y por eso estamos ya obligados, de todos modos, a decir claramente qué representa el «objeto» en el cual queremos descubrir su necesaria desmembración interior.

A grandes rasgos, nuestro «objeto» es el pensamiento, y la Lógica dialéctica tiene como fin desarrollar su reflejo científico en aquellos momentos necesarios y en aquella sucesión necesaria que en nada dependen de nuestra voluntad ni de la conciencia. En otras palabras, la Lógica está obligada a mostrar cómo se desarrolla el pensamiento, si es científico, si refleja, es decir, reproduce en los conceptos el objeto existente, fuera e independientemente de la conciencia y la voluntad, si crea su reproducción espiritual, crea su autodesarrollo, reconstruyéndolo en la lógica del movimiento de los conceptos, para luego reconstruirlo en la realidad: en el experimento, en la práctica. La Lógica también es el reflejo teórico de tal pensamiento.

De lo dicho se desprende que comprendemos el pensamiento como un componente ideal de la actividad real del hombre social, que transforma con su trabajo la naturaleza exterior y a sí mismo.

La Lógica dialéctica es por eso no solo un esquema general de la actividad subjetiva, que transforma creadoramente a la naturaleza, sino también, simultáneamente, un esquema general del cambio de cualquier material natural e histórico-social, en el cual esta actividad se ejecuta y por necesidades objetivas siempre está ligada. He ahí en qué, a nuestro modo de ver, consiste el sentido verdadero de la tesis leninista de la identidad (no de la «unidad» solamente, sino de la identidad, de la plena coincidencia) de la dialéctica, de la lógica y de la teoría del conocimiento de la ideología científica, materialista, contemporánea. Tal enfoque conserva, como una de las definiciones de la dialéctica, la definición que dio Engels de la dialéctica como ciencia de las formas y leyes generales de todo desarrollo, comunes al pensamiento y al «ser»,

o sea con un desarrollo histórico-social y natural, y no de las formas y leyes del pensamiento «específicamente subjetivas».

Pensamos que precisamente así puede unirse la dialéctica con el materialismo y mostrar que la Lógica, devenida en dialéctica, es no solo la ciencia sobre el «pensamiento», sino también sobre el desarrollo de todas las cosas, tanto materiales como «espirituales». La Lógica comprendida de esa manera también puede ser verdadera ciencia sobre el pensamiento, ciencia materialista sobre el reflejo del movimiento del universo en el movimiento de los conceptos. De otro modo, ella se transforma, inevitablemente, de ciencia sobre el pensamiento en una disciplina puramente técnica, en una descripción de sistemas de acciones con términos lingüísticos, como ocurrió con la lógica en manos de los neopositivistas.

La concretización de la definición general de la Lógica, arriba expuesta, debe, evidentemente, consistir en el descubrimiento de los conceptos que entran en ella, ante todo del concepto «pensamiento». Aquí surge otra vez una dificultad puramente dialéctica: definir enteramente este concepto, concretarlo, y también significa mostrar la esencia de la Lógica, pues la verdadera definición puede darse no en la «definición», sino en el «descubrimiento de la esencia de la cuestión».

Con el concepto pensamiento linda, de modo muy cercano, el concepto del mismo «concepto». Dar una «definición» aquí es fácil, pero ¿será de mucha utilidad? Si adhiriéndonos a una conocida tradición en Lógica, por «concepto» nos inclinamos a entender no un «signo», no un «término, determinado por otros términos», ni simplemente el «reflejo de los rasgos esenciales de la cosa» (pues, en este caso, surge inmediatamente a primer plano el sentido de la pérfida palabra «esenciales»), sino la comprensión de la esencia de la cuestión, nos parece que sería más correcto limitarse a lo dicho con respecto a las definiciones y empezar a examinar la «esencia de la cuestión», partiendo de las definiciones abstractas, sencillas, y, en lo posible, indiscutibles para cada quien, y pasar luego a lo «concreto». En este caso, a la comprensión marxista-leninista de la esencia de la Lógica, concretamente, a su «concepto» desarrollado.

Con todo lo dicho se determina la intención y el plan de trabajo. A primera vista puede parecer que este, si no enteramente, en medida considerable es una investigación histórico-filosófica. Sin embargo, las colisiones «histó-

ricas» de la realización de los «asuntos de la Lógica» no son para nosotros el objetivo, sino apenas el material fáctico, a través del cual surgen poco a poco los contornos precisos de la «lógica del Asunto», aquellos mismos contornos generales de la dialéctica como Lógica que, críticamente corregidos, evaluados de nuevo, de modo materialista, por Marx, Engels y Lenin, caracterizan también nuestra comprensión de esta ciencia.

PRIMERA PARTE: DE LA HISTORIA DE LA DIALÉCTICA

PRIMER ENSAYO. SOBRE EL OBJETO DE LA LÓGICA. ¿COMO SURGIÓ Y EN QUÉ CONSISTE EL PROBLEMA?

El método más perspectivo de resolver cualquier problema científico es el de su enfoque histórico. En nuestro caso tal enfoque resulta, además, muy actual. La cosa es que ahora se denominan con el nombre de lógica doctrinas que se distancian considerablemente en la comprensión de los límites del objeto de esta ciencia. Por supuesto, cada una de ellas pretende no solo y no tanto a la denominación, cuanto al derecho de considerarse el único peldaño moderno en el desarrollo del pensamiento lógico mundial. Por eso hay que levantar la historia del problema.

El término «lógica», aplicado a la ciencia del pensamiento, fue introducido por primera vez por los estoicos, que distinguían con esta denominación aquella parte de la doctrina de Aristóteles que coincidía en realidad con sus propias ideas sobre la naturaleza del pensamiento. La denominación «lógica» la tomaron del termino griego «logos», que significa literalmente «razón», y la indicada ciencia se aproximaba al objeto de la gramática y la retórica. La escolástica de la Edad Media formalizó y legalizó de una vez por todas esta tradición, transformando la lógica precisamente en simple instrumento («órganon») de disputas verbales, en un medio de interpretación de las «Sagradas Escrituras», en un aparato puramente formal. Como consecuencia de esto quedó desacreditada no solo la interpretación oficial de la lógica, sino incluso su misma denominación. Por eso la «lógica aristotélica», castrada, perdió mucho a los ojos de todos los prominentes naturalistas y filósofos de la nueva época. Por la misma causa, la mayoría de los filósofos de los siglos XVI-XVIII evitaban en lo posible utilizar el término «lógica» para nombrar la ciencia del pensamiento, del intelecto o la razón. Este nombre no figura en los títulos de las grandes obras sobre el pensamiento de aquel entonces.

El reconocimiento de la inutilidad de la versión oficial de la lógica escolástica formal como «órganon» del pensamiento real, del desarrollo del conocimiento científico, es el *leitmotiv* de todo el pensamiento filosófico avanzado

de aquel tiempo. «La lógica de que ahora se sirven más bien lleva al fortalecimiento y conservación de los errores, que tienen su fundamento en conceptos generalmente aceptados, que a la búsqueda de la verdad. Por eso ella es más perjudicial que útil» [3], hacía constar Francis Bacon. «...La lógica, sus silogismos y gran parte de otros de sus preceptos ayudan más bien a explicar a otros las cosas que ya saben, o incluso, como en el arte de Lulle, a razonar torpemente sobre lo que ignoran, en vez de estudiarlo» [4], le hace eco René Descartes. John Locke supone que «el silogismo, en el mejor de los casos, es solo el arte de llevar la lucha con ayuda del pequeño conocimiento que poseemos, sin agregarle nada» [5]. Fundados en esto, Descartes y Locke consideraban necesario incluir toda la problemática de la lógica anterior en la esfera de la retórica. Por cuanto la lógica se conserva como ciencia especial, se interpreta unánimemente no como ciencia del pensamiento, sino como ciencia de las reglas del uso de las palabras, los nombres y los signos. Hobbes, por ejemplo, desarrolla la concepción de la lógica como cómputo de palabras-signos [6].

Haciendo el balance de su *Experiencia sobre la razón humana,* Locke define el objeto y la tarea de la lógica así: «La tarea de la lógica es el examen de la naturaleza de los signos que empicamos para comprender las cosas o para transmitir su significación a otros» [7]. Él interpreta la lógica como «teoría de los signos», como semiótica [8].

Pero la filosofía, por fortuna, no encajaba en tal noción. Las mejores inteligencias de aquella época comprendían muy bien que si la lógica se interpretaba en el espíritu arriba descrito, sería cualquier cosa, menos la ciencia del pensamiento. Es cierto que a los representantes de la concepción puramente mecanicista sobre el mundo y el pensamiento tal comprensión de la lógica les convenía. Por cuanto interpretaban la realidad objetiva geométricamente abstracta (consideraban objetivas y científicas solo las características puramente cuantitativas), los principios del pensamiento en las ciencias naturales y matemáticas se fundían, a su modo de ver, con los principios lógicos del pensamiento en general. Esta tendencia aparece en forma acabada en Hobbes.

Descartes y Leibniz enfocan esta cuestión mucho más cautelosamente. A ellos también los dominaba la idea de crear una «matemática universal» en vez de la ridiculizada y desacreditada lógica anterior. También soñaban con la institucionalización de una «lengua universal» y un sistema de términos, univalentes y rigurosamente definidos, y por eso susceptibles de operaciones puramente formales.

Sin embargo, tanto Descartes, como Leibniz, a diferencia de Hobbes veían perfectamente las dificultades de principio que se alzaban en el camino de la realización de esta idea. Descartes comprendía que definir los términos de una «lengua universal» no podía ser producto de un acuerdo amistoso, sino obtenerse solo como resultado de un análisis esmerado de las simples ideas con las cuales, a modo de ladrillos, se forma todo el mundo intelectual de los hombres; que la lengua más exacta de la «matemática universal» puede ser apenas algo derivado de la «filosofía de la verdad». Solo entonces se lograría sustituir el pensamiento sobre las cosas, dadas en la imaginación (o sea, según la terminología de entonces, en la contemplación), y, en general, en la práctica material-sensitiva real de los hombres, por una especie de «cálculo de los términos y aserciones» y hacer deducciones tan exactas como la solución de ecuaciones.

Adhiriéndose en este punto a Descartes, Leibniz limitaba categóricamente la esfera de aplicación de la «matemática universal» solo a aquellas cosas que entran en la esfera de acción de la fuerza imaginativa. La «matemática universal» debe exhibir, según él, la lógica de la fuerza imaginativa, y nada más. Pero justamente por eso se excluyen de su incumbencia la metafísica, las cosas proporcionadas solo a la razón, como pensamiento y acción, y la esfera de la matemática habitual. ¡Limitación muy sustancial! El pensamiento, en todo caso, queda aquí fuera de los límites de la competencia de la «matemática universal».

No es asombroso pues que Leibniz, con ironía no disimulada, incluyera la lógica expuesta por Locke en el enfoque puramente nominalista, según el cual la lógica se comprende como ciencia especial de los signos. Leibniz descubre las dificultades que conlleva tal comprensión de la lógica. Ante todo, constata él, «la ciencia del razonamiento, de la formación de los juicios, de la invención, por lo visto, se diferencia mucho del conocimiento de la etimología de las palabras y de su uso que constituye un no sé qué indeterminado y arbitrario. Además, al explicar las palabras hay que hacer incursiones a la esfera de las ciencias, como es visible en los diccionarios; de otra parte, es imposible estudiar las ciencias sin definir al mismo tiempo los términos» [9].

Por eso, en vez de dividir la filosofía en tres ciencias distintas (lógica, física y ética), cosa que Locke copia de los estoicos, Leibniz prefiere hablar de tres aspectos distintos de una misma ciencia, de unas mismas verdades: teórico (física), práctico (ética) y terminológico (lógica). A la lógica anterior corres-

ponde aquí simplemente el *aspecto terminológico de la ciencia,* o según expresión de Leibniz, la *sistematización del conocimiento según los términos del vademécum* [10]. Es de suponer que tal sistematización, incluso la mejor, no es una ciencia sobre el pensamiento, pues Leibniz tenía sobre este una idea más profunda. Pero la verdadera doctrina sobre el pensamiento la incluía en la metafísica, siguiendo en este sentido la terminología y la esencia de la lógica de Aristóteles y no la de los estoicos.

Pero ¿por qué debe estudiarse el pensamiento en los marcos de la «metafísica»? La cuestión, naturalmente, no radica en señalar el «departamento» en el cual «figura» la comprensión teórica del pensamiento, sino en el modo determinado de enfocar la solución de un problema filosófico esencial. Esta dificultad, que surge constantemente ante cada teórico, consiste en la comprensión de cómo se relacionan uno con otro el conocimiento (la totalidad de conceptos, especulaciones teóricas e ideas) y su objeto, si concuerda uno con otro o no, si corresponde a los conceptos con los cuales opera el hombre algo real que se halla fuera de su conciencia. ¿Es posible comprobar esto? Y si es posible, ¿cómo hacerlo?

Las preguntas son complejas en grado sumo. Responderlas afirmativamente, con toda su aparente claridad, no es muy fácil que digamos. En cambio, las respuestas negativas pueden apuntalarse con argumentos muy sólidos. Veamos cómo: por cuanto el objeto, en el proceso de su comprensión, se refracta a través del prisma de la «naturaleza específica» de los órganos de percepción y de juicio, por tanto conocemos cualquier objeto solo en el aspecto que adquiere como resultado de la refracción. El «ser» de las cosas fuera de la conciencia no es indispensable refutarlo aquí. Se refuta «solamente» esto: la posibilidad de comprobar si tales cosas existen en realidad o no como nosotros las conocemos y comprendemos. Una cosa, tal como se refleja en la conciencia, no se puede comparar con la cosa que existe fuera de la conciencia, pues es imposible comparar lo que hay en la conciencia con lo que no está en la conciencia; no se puede confrontar lo que yo conozco con aquello que no conozco, no veo, no percibo ni comprendo. Antes de yo poder comparar mi representación de la cosa con la cosa, debo comprender también esta cosa, o sea, transformarla también en representación. En resumidas cuentas, yo comparo y confronto siempre la representación solo con la representación, aunque pienso que comparo la representación con la cosa.

Naturalmente, se puede comparar y confrontar solo objetos homogéneos. Sería absurdo comparar puds [11] con arshines [12], o el sabor de un bistec con la diagonal del cuadrado. Y si quisiéramos, de todos modos, comparar el bistec con el cuadrado, compararíamos no ya el «bistec» y el «cuadrado», sino dos cosas que poseen una forma espacial geométrica igual. En la confrontación, las propiedades «específicas» de una y otra cosa no pueden participar.

«Sería absurdo, por ejemplo, hablar de la distancia que hay entre el sonido A y una mesa. Siempre que se habla de la distancia existente entre dos objetos, se trata de una distancia dentro del espacio... Se supone que los dos objetos existen dentro del espacio, como puntos de este. Y solo después de que los unamos *sub specie spatii* (bajo el punto de vista de espacio.—*N. de la Edit.),* los distinguimos como distintos puntos de Espacio. El hecho de hallarse dentro del espacio, es precisamente lo que constituye su unidad» [13].

Dicho con otras palabras, cuando se quiere establecer cualquier relación entre dos objetos, se confronta siempre no las cualidades «específicas» que hacen que un objeto sea el «sonido A», y el otro una «mesa», un «bistec» o un «cuadrado», sino solo las propiedades que expresan algo «tercero», distinto de su ser en la cualidad de las cosas enumeradas. Las cosas confrontadas también se consideran como modificaciones distintas de esta «tercera» propiedad, común a todas ellas, diríase de su interior. Si en la naturaleza de dos cosas no hay un «tercero», común a ambas, las diferencias entre ellas son un absurdo completo.

¿Dónde interiormente se correlacionan entre sí objetos tales como «concepto» («pensamiento») y «cosa»? En qué «espacio» singular ellos pueden confrontarse, compararse y diferenciarse? ¿Existe aquel «tercero», en el cual ellos son «lo mismo», a pesar de todas sus diferencias evidentes? Si no existe esa substancia común, que expresan de distintos modos el pensamiento y la cosa, entre ellos no se puede establecer ninguna correlación necesaria interna. En el mejor de los casos, se puede «percibir» solo una relación exterior como aquella que establecían entre la posición de un astro en la bóveda celeste y los acontecimientos en la vida personal, una relación entre dos series de acontecimientos absolutamente distintos, cada una de las cuales transcurre de acuerdo con leyes rigurosamente específicas. Entonces tendría razón Wittgenstein, cuando dijo que las formas lógicas eran místicas, inexpresables.

Pero en el caso de la relación entre el pensamiento y la realidad se añade todavía otra dificultad. Sabemos a qué puede conducir y conduce la búsqueda de una tal substancia especial, que no sería ni pensamiento, ni realidad material, pero, al mismo tiempo, formaría la substancia común de ellos, el «tercero», que una vez aparecería como pensamiento y otra como ser. Pues el pensamiento y el ser son conceptos que se excluyen mutuamente. Lo que es pensamiento, no es ser, y viceversa. ¿Cómo es posible, en tal caso, confrontarlos uno con otro? ¿En qué puede fundarse su interacción, en qué son ellos «lo mismo»?

Esta dificultad fue elocuentemente expresada por Descartes, en una forma lógica franca. Ella constituye el problema central de toda filosofía: el problema de la relación del «pensamiento» con la realidad existente fuera e independientemente de él, con el mundo de las cosas en el espacio y en el tiempo, el problema de la coincidencia de las formas del pensamiento con las formas de la realidad, el problema de la verdad, o, apelando al lenguaje filosófico tradicional, el «problema de la identidad del pensamiento y el ser».

Para cada uno es claro que el «pensamiento» y las «cosas fuera del pensamiento» están lejos de ser lo mismo. Para comprender esto no se necesita ser filósofo. Cada uno sabe que una cosa es tener cien rublos en el bolsillo, y otra soñar con ellos, tenerlos solo en el «pensamiento». El «concepto» es, evidentemente, solo el estado de la substancia especial que colma el cráneo (no importa cómo se interprete cada substancia: como tejido cerebral, o finísimo éter del «alma», que se aposenta allí, como en un apartamento; como «estructura del tejido cerebral» o formal «estructura del discurso interior», en forma del cual se realiza el pensamiento en el «interior de la cabeza»), pero el objeto se halla fuera de la cabeza, en d espacio, más allá de los límites de la cabeza, y representa un algo completamente distinto que el «estado interior del pensamiento», de la «representación», del «cerebro», del «discurso», etc.

Para comprender y tomar en cuenta con claridad cosas tan evidentes de por sí, no es necesario en absoluto poseer la inteligencia de un Descartes. Sin embargo, es necesario poseer la rigurosidad analítica de su intelecto para determinar exactamente el hecho de que el «pensamiento» y el «mundo de las cosas en el espacio» no son solo y simplemente fenómenos «distintos», sino también abiertamente *opuestos*.

El intelecto claro y lógico de Descartes es tanto más necesario para comprender la dificultad que de aquí le resulta al problema: ¿de qué manera estos dos mundos (de una parte, el mundo de los conceptos, el mundo de los «estados internos del pensamiento», y, de otra, el mundo de las cosas en el espacio exterior) se conforman, no obstante, entre sí?

Descartes expresa tal dificultad del siguiente modo. Si el ser de las cosas se determina por su extensión y las formas geométricas espaciales de las cosas son las únicas formas objetivas de su ser fuera del sujeto, el pensamiento no se revela de ninguna manera por su descripción en formas del espacio. La característica «espacial» del pensamiento no tiene ninguna relación con su naturaleza específica. La naturaleza del pensamiento se revela por los conceptos, que no tienen nada de común con la expresión de modelos geométricos espaciales de ningún género. Para Descartes, tal concepción tiene la siguiente fórmula: el pensamiento y la extensión son dos substancias distintas, y substancia es lo que existe y se determina solo por sí mismo, y no por «otro». Entre el pensamiento y la extensión no hay nada «común», que pudiera expresarse en una determinación especial. Dicho de otro modo, en la serie de determinaciones del pensamiento no hay ni un solo rasgo que entre en la determinación de la extensión y viceversa. Pero si tal rasgo común no existe, es imposible deducir racionalmente del pensamiento al ser y viceversa, porque la deducción exige un «término medio», que entraría en la serie de determinaciones del pensamiento y en la serie de determinaciones del ser de las cosas fuera de la conciencia, fuera del pensamiento. El pensamiento y el ser no pueden *tocarse* uno con otro, pues en tal caso su divisoria (línea o punto de contacto) sería lo que simultáneamente los divide y liga entre sí.

En virtud de la ausencia de tal divisoria, el pensamiento no puede «limitar» a la cosa extendida, ni la cosa a la idea, a la expresión mental. Ellos, diríase, se penetran y atraviesan libremente uno a otro, sin encontrar en ninguna parte límite. El pensamiento, como tal, no es capaz de interactuar con la cosa extendida, ni la cosa, con el pensamiento, cada uno gira en el «interior de sí mismo».

Surge inmediatamente el problema: ¿cómo están relacionados entre sí el pensamiento y las funciones corporales en el individuo? Que ellos están relacionados, es un hecho evidente. El hombre gobierna conscientemente su cuerpo, determinado espacialmente, entre otros cuerpos, sus impulsos espirituales se transforman en movimientos espaciales, y los movimientos de los cuerpos, provocando cambios en el organismo humano (sensaciones), se

transforman en modelos mentales. Entonces, el pensamiento y el cuerpo extendido, sin embargo, ¿cómo que interactúan? ¿Pero cómo? ¿En qué consiste la naturaleza de esta interacción? ¿Cómo se «determinan» ellos, es decir, «limitan» uno a otro?

¿Cómo ocurre que la trayectoria estructurada por el «pensamiento» en el plano de la imaginación, por ejemplo, la curva, trazada en conformidad con su ecuación, resulta congruente (coincidente) con el contorno geométrico de la misma curva en el espacio real? Vale decir, la forma de la curva en el pensamiento (es decir, en forma de «valor» de signos algebraicos de una ecuación) es idéntica a la curva correspondiente en el espacio real, o sea a la curva trazada sobre un papel, en el espacio fuera de la cabeza. Esto es, pues, *una y la misma* curva, solo que una vez está en el pensamiento, y otra, en el espacio real. Por eso, actuando de acuerdo con el pensamiento (comprendido como sentido de las palabras, de los signos), yo actuó, simultáneamente, en rigurosísimo acuerdo con la forma (en este caso, con el contorno geométrico) de la cosa fuera del pensamiento.

¿Cómo puede ser eso, si la «cosa en el pensamiento» y la «cosa fuera del pensamiento» no solo son «distintas», sino también absolutamente opuestas? ¿Y los contrarios absolutos significan, precisamente, no tener entre sí nada «común», idéntico, ninguna determinación que simultáneamente entre, en calidad de rasgo, en el concepto «cosa fuera del pensamiento», y en el concepto «cosa en el pensamiento», «cosa mental»? ¿Cómo pueden concordarse entre sí —y no de modo casual, sino sistemática y regularmente— dos mundos, que no tienen entre sí nada de «común» o «idéntico»? Este es el problema, en torno al cual gira el cartesianismo: el mismo Descartes, Geulincx, Malebranche, y la masa de sus discípulos.

Malebranche, con la graciosa manera que le es propia, expresa la dificultad de principio, que de aquí resulta, así: durante el sitio de Viena por el ejército turco, los defensores de la ciudad veían, indudablemente, solo «turcos trascendentales». Sin embargo, los muertos eran turcos de pura cepa... La dificultad aquí es clara, y absolutamente insoluble para el punto de vista cartesiano sobre el pensamiento, pues los defensores de Viena apuntaban y disparaban en concordancia con la imagen de turcos que tenían en sus cabezas, en concordancia con los turcos «pensados», «trascendentales», y con la trayectoria de las balas computada en la mente, haciendo blanco en turcos de verdad, no

solo en el espacio más allá de su cráneo, sino también fuera de los límites de las murallas de la fortaleza...

¿Cómo así, por qué concuerdan dos mundos que no tienen entre sí nada de común: el mundo «pensado», el mundo en el pensamiento, y el mundo real, el mundo en el espacio? Solo Dios lo sabe, responden Descartes, Malebranche y Geulincx, desde nuestro punto de vista, esto es inexplicable. Este hecho puede explicarlo únicamente Dios. El concuerda entre sí dos mundos contrarios. El concepto «Dios» sirve aquí de construcción teórica, con ayuda de la cual se expresa el hecho evidente, pero enteramente incomprensible, de la unidad, de la coincidencia, de la «congruencia», identidad, si nos place, de fenómenos que por definición son absolutamente contrarios... Dios es lo «tercero», lo que en calidad de «eslabón intermediador» ata y concuerda el «pensamiento» con el «ser», el «espíritu» con el «cuerpo», el «concepto» con el «objeto», las acciones en el plano de los signos y las palabras con las acciones en el plano de los cuerpos reales, geométricamente determinados, fuera de la cabeza.

Aferrada sin rodeos a un hecho dialéctico en forma desnuda: el «pensamiento» y el «ser fuera del pensamiento» son contrarios absolutos, que se hallan, sin embargo, en concordancia entre sí, en unidad, en relación mutua necesaria e interacción (y por consiguiente, que se subordinan a una misma ley superior), la escuela cartesiana capituló ante la teología y atribuyó el hecho inexplicable, desde su punto de vista, a Dios, declarándolo «milagro», o sea, intervención abierta de fuerzas sobrenaturales en la cadena causal de los procesos naturales.

Por eso, Descartes —creador de la geometría analítica— no pudo explicar racionalmente la causa, según la cual la fórmula algebraica de la curva, con ayuda de la ecuación, «corresponde» a la («en-sí-idéntica») imagen espacial de esta curva en un dibujo. Aquí en realidad, no puede arreglárselas sin Dios, pues las acciones con signos y a base de signos, en concordancia solo con los mismos signos (con su sentido matemático) es decir, acciones en el éter del «pensamiento puro», no tienen, según Descartes, absolutamente nada de común con las acciones corporales reales en la esfera de las cosas determinadas espacialmente, en concordancia con sus contornos reales. Las primeras son «acciones puras del espíritu» (o del «pensamiento como tal»), y las segundas son acciones del cuerpo, que repiten los contornos (los rasgos geométricos espaciales) de los cuerpos exteriores, y por eso están plenamente subordinadas a las leyes del mundo «exterior», material-espacial.

(En la actualidad, este problema está no menos agudamente planteado en la llamada «filosofía de la matemática». Si las especulaciones matemáticas se interpretan como construcciones del intelecto creador de los matemáticos, «libres» de toda determinación exterior, que trabaja exclusivamente con reglas «lógicas» —y los mismos matemáticos, siguiendo a Descartes, se inclinan muy a menudo a interpretarlas precisamente así—, se hace completamente enigmático e inexplicable por qué los hechos empíricos, los hechos de la «experiencia exterior», en todo momento concuerdan, coinciden, en su fórmula matemáticamente numérica, con los resultados obtenidos mediante cálculos puramente lógicos, mediante acciones «puras» del intelecto. Esto es muy confuso. Solo Dios puede ayudarnos aquí.)

Dicho con otras palabras, la identidad de los indicados contrarios absolutos («pensamiento», «espíritu» y «extensión», «cuerpo») también la reconoce Descartes como principio real —sin él sería imposible (y no solo inexplicable) incluso su idea de la geometría analítica—, pero se explica como asunto de Dios, como un modo de intervención suya en las relaciones mutuas del «pensamiento y el ser», del «espíritu y el cuerpo». Además, Dios, en la filosofía cartesiana, especialmente en Malebranche y Geulincx, puede sobrentenderse más que tradicionalmente, católicamente ortodoxo, que desde fuera, sentado en un elevado trono celestial, gobierna los cuerpos y las «almas» de los hombres, concuerda las acciones del «espíritu» con las acciones del cuerpo.

Esa es la esencia del célebre problema psicofísico, en el cual no es difícil descubrir la fórmula específica concreta, y por eso, históricamente limitada, del problema central de la filosofía. Por consiguiente, la cuestión de la comprensión teórica del pensamiento (de la lógica), y no en manera alguna de las reglas de operar con signos verbales u otros, se apoya en la solución de los problemas cardinales de la filosofía, de la metafísica, expresándonos un poco al modo antiguo. Y esto presupone dominar la erudición del pensamiento teórico verdadero, representado por los clásicos de la filosofía, que sabían no solo plantear los problemas con extremada exactitud, sino también resolverlos.

SEGUNDO ENSAYO. EL PENSAMIENTO COMO ATRIBUTO DE LA SUBSTANCIA

Spinoza jugó un inmenso papel, no evaluado todavía hasta el fin, en el desarrollo de la lógica, en la preparación del punto de vista actual sobre el objeto de esta ciencia. Como Leibniz, Spinoza estuvo muy por encima de la limitación mecanicista de las ciencias naturales de su tiempo. Fue ajeno también al afán de universalizar, simplificando, las formas y métodos de pensamiento particulares, útiles solo en los marcos de las ciencias naturales mecánico-matemáticas.

Él interpretaba la lógica como una disciplina aplicada, por analogía con la medicina, por cuanto ella se conserva al lado de la teoría de la substancia, porque su obligación no está en la invención de reglas artificiales, sino en concordar el intelecto humano con las leyes del pensamiento, comprendido como «atributo» de lo íntegro natural, solo como un «modo de expresión» del «orden universal y la concatenación de las cosas». Spinoza hizo la tentativa de estudiar los problemas lógicos a base de tal enfoque.

Él comprendía el pensamiento en una forma más rica de contenido y, en esencia, dialécticamente. Para la historia de la dialéctica, precisamente, la figura de Spinoza presenta mucho interés. Él es casi el único de los grandes pensadores de la época premarxista que supo enlazar brillantes modelos de agudo pensamiento dialéctico con el principio materialista, realizado consecuente y rigurosamente a través de todo su sistema de la comprensión del pensamiento y sus relaciones con el mundo exterior, que se extiende en el espacio, fuera de la cabeza humana. Es difícil sobrestimar la influencia de las ideas de Spinoza en el desarrollo posterior del pensamiento dialéctico. «Ser espinosista, es *principio* esencial de todo filósofo... —manifestaba categóricamente el gran dialéctico Hegel—, el pensamiento debería estar necesariamente en el punto de vista del espinosismo» [14].

En cambio, la escolástica religiosa ortodoxa, aliada con la filosofía idealista subjetiva no cesa de maltratar a Spinoza como a un «perro muerto», lo vapulea como adversario vivo y peligroso para ella. Un análisis elemental muestra que los principios fundamentales del pensamiento de Spinoza se oponen en toda la línea a la comprensión del «pensamiento», que fomenta el positivismo contemporáneo. Contra Spinoza chocan también hoy día, en agudo antagonismo, los más modernos sistemas del siglo XX. Esto nos obliga a analizar con especial atención el ingrediente teórico de sus concepciones y a revelar en ellas aquellos principios que, aunque en otras formas, un tanto distintas de expresión, continúan siendo principios valiosísimos de todo pensamiento científico en la hora de ahora y, como tales, se impugnan muy emocionalmente por los adversarios contemporáneos del pensamiento dialéctico.

En su tiempo, Hegel hacía notar que la filosofía de Spinoza es muy sencilla y se puede comprender con facilidad. Efectivamente, los principios del pensamiento de Spinoza, que encierran el principio esencial de todo filósofo, o sea, el fundamento verdadero, sobre el cual es posible solamente levantar el edificio de la filosofía como ciencia, son geniales justamente por su claridad cristalina, ajena a cualesquiera reservas y doble sentido.

Sin embargo, revelar estos geniales principios no es tan fácil, pues están envueltos en una sólida coraza de especulaciones lógicas formales y matemático-deductivas, que integran el «cascarón» del sistema de Spinoza, su caparazón defensivo, por así decirlo. Dicho de otra manera, la lógica real del pensamiento de Spinoza no coincide de ninguna manera con la lógica formal de seguimiento de sus «axiomas», de sus «teoremas», de sus «notas» y de sus pruebas.

«Incluso en filósofos que dieron a sus trabajos forma sistemática, como, por ejemplo, Spinoza, la estructura real interna de su sistema es completamente diferente... de la forma en la cual él la presentó conscientemente» [15] — escribió Karl Marx.

De modo que nuestra tarea no puede consistir en la repetición de las bases teóricas, de las cuales parte Spinoza para elaborar su obra fundamental: *Ética,* ni las consecuencias, que de ellas extrae, con ayuda de la prueba, mediante su célebre «método geométrico». En tal caso, sería más correcto copiar simplemente otra vez el texto de la *Ética.* Nuestra faena consiste en ayudar al lector a comprender la «estructura interna real de su sistema», que no coincide de

ninguna manera con su exposición formal, es decir, a ver la «piedra angular» verdadera de sus reflexiones y mostrar cuáles conclusiones valederas también en el día de hoy, que conservan toda su actualidad, se deducen de ellas o pueden deducirse.

Esto puede hacerse solo por una única vía. A saber: mostrar el problema real, al cual se aferraba el pensamiento de Spinoza, absolutamente independiente de cómo lo comprendía él mismo, y de los términos en los cuales lo expresaba para sí y para los demás (es decir, exponer el problema en el lenguaje de nuestro siglo XX), y, luego, examinar qué principios reales (una vez más, independientemente de las fórmulas propias de Spinoza) coloca en la base de la solución del problema. Entonces se verá claro que Spinoza logró encontrar la única fórmula exacta (para su siglo) de aquel problema real, que continúa siendo un gran problema en nuestros días, solo que en otra formulación.

Este problema fue formulado por nosotros en el ensayo anterior. Y Spinoza halla una solución muy sencilla, genial en su sencillez —no solo para su siglo «oscuro», sino también para nuestro próspero siglo—: el problema es insoluble solo por que ha sido planteado falsamente. No hay que devanarse los sesos acerca de cómo Dios «une» en un complejo el «espíritu» (el pensamiento) y el «cuerpo», presentados, desde los tiempos más remotos (y por definición) como principios *distintos* e incluso *contrarios,* que existen al parecer separadamente uno de otro, antes del acto de tal «unión». (Y, por consiguiente, pueden existir también después de su «separación», pero esto es solo otra formulación de la tesis sobre la inmortalidad del alma, que es una de las piedras angulares de la teología y de la ética cristianas). En realidad, tal situación, francamente, no existe; por eso tampoco existe el problema de la «unión», de la «concordancia».

Desde tiempos inmemoriales, no son dos objetos distintos, opuestos, de investigación —el cuerpo y el pensamiento—, sino solamente *un único* objeto, a saber: el *cuerpo pensante* del hombre vivo, real (o de otra criatura análoga a él, si ella existe en alguna parte del Universo), solo examinable por dos aspectos o puntos de vista distintos e incluso opuestos. El hombre pensante real, vivo, es el único cuerpo pensante que conocemos, y no se compone de las dos mitades cartesianas: del «cuerpo privado de pensamiento» y de «pensamiento privado de cuerpo». Con respecto al hombre real, lo uno y lo otro son abstracciones igualmente falsas. Y de dos abstracciones igualmente falsas ya, naturalmente, no modelas al hombre pensante, real...

En esto consiste la verdadera «piedra angular» de todo el sistema, verdad muy sencilla, que puede comprenderse fácilmente.

Piensa no un «espíritu» especial, domiciliado por Dios en el cuerpo humano, como vivienda temporal, (y directamente, como enseñó Descartes, en el espacio de la «glándula pineal» del cerebro), sino *el cuerpo* mismo *del hombre. El pensamiento* es una propiedad, un modo de la existencia del cuerpo, como su extensión, es decir, como su configuración espacial y su posición en medio de otros cuerpos.

Esta idea sencilla y profundamente exacta la expresa Spinoza, en el lenguaje de su época, así: pensamiento y extensión no son dos substancias especiales, como enseñó Descartes, sino solo dos atributos de una y la misma substancia; no son dos objetos especiales, que pueden existir aisladamente, por completo independientes uno de otro, sino solo dos aspectos distintos e incluso opuestos, bajo los cuales aparece *lo mismo,* dos modos distintos de existencia, dos formas de manifestación de algo tercero.

¿Qué es lo tercero? La Naturaleza real infinita, responde Spinoza, ella se extiende, precisamente, en el espacio y piensa. Toda la dificultad de la metafísica cartesiana resulta de que la diferencia específica entre el mundo real y el mundo imaginado, pensado, se considera en la extensión, en la determinación geométrica espacial. Entre tanto, la extensión, como tal, existe, precisamente, solo en la imaginación, solo en el pensamiento. Pues, *como tal,* ella puede ser pensada solo en forma de vacío, es decir, en forma puramente negativa, como ausencia completa de cualquier forma geométrica determinada. Atribuyéndole a la naturaleza únicamente propiedades geométricas espaciales, la piensan también en forma defectuosa, como decía Spinoza, o sea, anticipadamente le niegan una de sus perfecciones propias. Y luego preguntan de qué manera podría añadirse a la naturaleza la perfección que le han arrancado.

Ese mismo razonamiento se refiere también al pensamiento. El pensamiento, como tal, es la misma abstracción falsa como el vacío. En la práctica, es solamente propiedad, predicado, atributo de aquel mismo cuerpo, al cual pertenecen las determinaciones espaciales. Dicho con otras palabras, sobre el pensamiento como tal, puede decirse muy poco: él no es una realidad existente independiente y separada de los cuerpos, sino únicamente un modo de existencia de los cuerpos de la naturaleza. Realmente existen no el pensamiento y el espacio por sí mismos, sino solo los cuerpos de la naturaleza,

atados con las cadenas de la interacción en un todo infinito e ilimitado, que posee lo uno y lo otro.

El pensamiento de Spinoza, con un simple giro, corta el nudo gordiano del «problema psicofísico», que atormenta hasta ahora, con su insolubilidad mística, a una masa de teóricos y de escuelas filosóficas, psicológicas y fisiológicas (de la actividad nerviosa superior), amén de otras ciencias contiguas, obligados de una u otra manera a tocar el delicado tema de la relación del «pensamiento» con el «cuerpo», del «espíritu» con lo «material», de lo «ideal» con lo «real», etc.

Spinoza muestra que no se puede resolver este problema únicamente porque ha sido planteado en forma absolutamente falsa. Y en tal planteamiento no hay nada más que fruto de la imaginación.

La naturaleza, precisamente *en el hombre,* realiza en forma evidentísima la acción que habitualmente llamamos «pensamiento». En el hombre, en forma de hombre, en su persona piensa *la misma naturaleza,* y no es en absoluto ningún ser, principio singular, que de fuera viene a domiciliarse en su existencia. Por eso, en el hombre, la naturaleza *misma* piensa, se comprende *a sí misma,* se siente *a sí misma,* actúa *sobre sí misma.* Y el «juicio», la «conciencia», la «representación», la «sensación», la «voluntad» y todas las demás acciones singulares, que Descartes definía como «modos de pensamiento», son simplemente distintos modos de revelación de una de las propiedades inalienables de la naturaleza, de uno de sus atributos propios.

Pero si el pensamiento es siempre acción, realizada, por consiguiente, por un cuerpo espacial determinado natural, entonces el mismo es acción, expresada también espacialmente. Precisamente por esa razón, entre el pensamiento y la acción corporal no hay ni puede haber la relación *de causa y efecto,* que buscaban los cartesianos. Ellos no la encontraron por la sencilla razón de que tal relación en la naturaleza no existe ni puede existir; buscaron, pues, lo que en realidad no existe. Y no puede haberla sencillamente, porque el pensamiento y el cuerpo no son dos cosas distintas, que existen aisladamente y por eso pueden interactuar, sino que son *una y la misma cosa,* solo que expresada por dos modos distintos o examinable en dos aspectos distintos.

Entre el cuerpo y el pensamiento no existe una relación de causa y efecto, sino una relación de un órgano (es decir, del cuerpo organizado espacialmente) con el modo de su acción propia. El cuerpo pensante no puede provocar

cambios *en* el pensamiento, no puede influir *sobre* el pensamiento, pues su existencia en calidad de «pensante» también *es pensamiento.* Si el cuerpo pensante está inactivo, dejará de ser cuerpo pensante, será un cuerpo, simplemente. Si actúa, no será de ninguna manera *sobre* el pensamiento, pues su acción misma es pensamiento.

Como el pensamiento es acción expresada espacialmente, por eso no puede separarse del cuerpo que lo realiza, en calidad de «substancia» especial distinta de él, digamos, como la bilis se separa del hígado o el sudor, de las glándulas sudoríparas. El pensamiento *no es producto* de la acción, sino *la acción misma,* considerada en el momento de su realización, como, por ejemplo, el andar es el modo de acción de los pies, cuyo «producto» resulta ser el espacio andado. Así pasa también aquí. Producto o resultado del pensamiento puede ser, exclusivamente, el cambio expresado espacialmente, fijado espacial y geométricamente en uno u otro cuerpo, o en su posición con respecto u otros cuerpos. Sería absurdo hablar aquí de que lo uno provoca («causa») lo otro. El pensamiento no provoca el cambio expresado espacialmente en el cuerpo, sino que existe por él (en su interior), y viceversa: el más leve cambio en el interior de este cuerpo, provocado por la influencia de otros cuerpos sobre él, se expresa inmediatamente para él como cierta mutabilidad en su modo de acción, es decir, en el pensamiento.

La posición aquí formulada es importante en grado sumo, además, por que ella excluye directamente toda posibilidad de interpretarla en el sentido mecanicista del materialismo vulgar, a saber: identificar el pensamiento con los procesos materiales que ocurren en el *interior* del cuerpo pensante (de la cabeza, de la corteza cerebral), comprendiendo, no obstante, que el pensamiento se realiza precisamente a través de estos procesos.

Spinoza comprende claramente que en el interior del cuerpo pensante en la forma de cambios espaciales-estructurales se expresa y realiza no un cierto pensamiento que transcurre fuera e independientemente de ellos, y al contrario: en los cambios del pensamiento no se expresan en absoluto los movimientos inmanentes del cuerpo en cuyo interior brotan. Por eso, ni el pensamiento se puede comprender por el examen, ojalá sea el más exacto y minucioso, de aquellos cambios geométricos espaciales, en forma de los cuales se expresa en el interior del cuerpo del cerebro, ni, al contrario, los cambios geométricos espaciales en el tejido del cerebro se pueden comprender, así sea por el más detallado examen de la composición de las ideas. No se pue-

de, precisamente, porque esto es *una y la misma cosa,* solo que expresada de dos modos distintos, repite una y otra vez Spinoza.

Intentar la explicación de lo uno a través de lo otro significa, francamente, duplicar la descripción anterior del mismo hecho no comprendido e incomprensible. Y aunque tenemos dos descripciones, enteramente adecuadas, equivalentes una a otra, *de un mismo acontecimiento,* este quedó fuera de las dos descripciones, como aquel «tercero», aquel «lo mismo» que, como antes, no es comprendido ni explicado. Pues explicar, comprender, propiamente, el acontecimiento descrito dos veces (una, en el lenguaje de la «física del cerebro», y otra, en el lenguaje de la «lógica de las ideas»), es posible solo si se revela la *causa,* que provoca el acontecimiento descrito, pero no comprendido.

Berkeley señala a Dios como causa. Lo mismo hacen Descartes, Malebranche y Geulincx. El materialista vulgar intenta explicar todo por efectos puramente mecánicos de la cosa exterior sobre los órganos de los sentidos y sobre el tejido cerebral. Él toma por causa la cosa concreta, el objeto único, que en un momento dado influye sobre nuestra organización corporal, provoca el cambio correspondiente en nuestro cuerpo, que experimentamos interiormente como pensamiento nuestro.

Rechazando la primera explicación como una capitulación de la filosofía ante el parloteo teológico religioso, Spinoza se refiere muy críticamente a la explicación superficial materialista —mecanicista— de la causa del pensamiento. El comprende muy bien que ello es apenas un «pedacito» de la explicación, que deja en las tinieblas las mismas dificultades que llevaron a Descartes a introducir en la explicación a Dios.

Para explicar el acontecer que llamamos «pensamiento» y descubrir su *causa* real, hay que incluirlo en la cadena de acontecimientos *en cuyo interior surge como una necesidad, y no casualmente.* De suyo se comprende que el «principio» y el «fin» de esta cadena se hallan no en el interior del cuerpo pensante, sino mucho más lejos, más allá de sus límites.

Declarar como causa del pensamiento un hecho aislado, único, percibible sensorialmente, que nos salta a la vista en un momento dado, e incluso a una masa de tales hechos, significa no explicar absolutamente nada. Pues ese mismo hecho ejerce su influencia (digamos, mecánica o luminosa) también sobre una piedra. Sin embargo, en la piedra no surge en absoluto la acción, determinada por nosotros como «pensamiento». Por consiguiente, para

la explicación hay que incluir también las relaciones de causa y efecto, que engendraron como una necesidad nuestra propia organización física, capaz —a diferencia de la piedra— de pensar, es decir, de refractar así las influencias exteriores, de transformarlas así en el interior de sí misma, de modo que se experimenten por el cuerpo pensante no solo como cambios, que surgen en el interior de él mismo, sino como cosas exteriores, como formas de las cosas que se hallan fuera del cuerpo pensante...

Pues si la acción, producida en la retina de nuestro ojo por un haz luminoso, reflejado por la luna, la percibe el ser pensante no simplemente como una irritación mecánica en el interior del ojo, sino *como forma de la cosa misma,* como disco lunar, colgado en el espacio, fuera del ojo, eso significa que YO —el ser pensante— experimenta directamente no la influencia que produjo en él la cosa exterior, sino algo muy diferente: la forma (o sea, la configuración geométrica espacial) y la posición de este cuerpo exterior, que surgió en nuestro interior como resultado de la influencia mecánica o luminosa. He ahí en qué consiste el enigma y la esencia del pensamiento como modo de acción del cuerpo pensante, a diferencia del cuerpo no pensante. Es fácil comprender que un cuerpo provoca con su acción cambios en otro cuerpo, esto se explica con los conceptos de la física. Es difícil de explicar e imposible desde el punto de vista de conceptos «puramente» físicos (y en la época de Spinoza, incluso «puramente» mecánicos, geométricos), cómo y por qué el cuerpo pensante experimenta y percibe la acción provocada por un cuerpo exterior en el interior de sí mismo *como cuerpo exterior, como su* configuración y posición en el espacio, y no como estos momentos del cuerpo pensante.

Ese es, en líneas generales, el enigma, en torno al cual Leibniz y Fichte, más tarde, se devanaron los sesos. Pero Spinoza halla la solución plenamente racional, aunque solo teórica general. Él comprende muy bien que este problema lo puede resolver completamente y hasta el fin solo una investigación asaz concreta, incluso anatómico-fisiológica, de los mecanismos materiales, con ayuda de los cuales el cuerpo pensante (el cerebro) se las ingenia para producir (desde el punto de vista de los conceptos puramente geométricos) un juego de manos verdaderamente místico, incomprensible. Pero que él produce tal juego de manos —al ver *la cosa*—, y no las mutaciones en las partículas de la retina y del cerebro, que, en el interior de él, esta cosa provocó con su influencia luminosa—, es un hecho indudable, que requiere una explicación de

principio, señaladora, en forma general, del camino ulterior para un estudio más concreto.

¿Qué puede decir aquí categóricamente el filósofo, que continúa siéndolo, sin transformarse en fisiólogo, anatomista u óptico? Y decirlo exactamente, sin caer en el juego de la imaginación, sin intentar construir en la fantasía los mecanismos hipotéticos, con ayuda de los cuales «podría realizarse» el citado juego de manos. Decirlo, apoyándose en el terreno firme de los hechos establecidos, públicos antes e independientemente de cualquier investigación fisiológica concreta de los mecanismos internos del ser pensante e imposibles de refutar o poner en tela de juicio por ningún escudriñamiento posterior en el interior del ojo y del cráneo.

En este caso particular, aunque muy característico, se presenta otro problema más común: el de la relación de la filosofía —como ciencia especial— con las investigaciones científico-naturales concretas. A la posición de Spinoza, sobre el problema que nos interesa, es imposible darle una explicación de principio, partiendo de la idea positivista, según la cual la filosofía hizo y hace todos sus grandes adelantos, invariablemente, solo por medio de la «síntesis puramente empírica de los éxitos de las ciencias naturales contemporáneas a ella». Pues las ciencias naturales no se acercaron a la solución del problema que nos interesa, ni en el siglo XVII, siglo de Spinoza, ni incluso en nuestros días, trescientos años después. Es más, las ciencias naturales de entonces ni sospechaban la existencia de tal problema, y si lo sospechaban, conocían solo su formulación teológica. En cuanto al «espíritu» y, en general, en cuanto a lo que en una u otra forma estaba relacionado con la vida «espiritual», psíquica, los naturalistas de aquella época, incluso tan eminentes como Isaac Newton, se hallaban prisioneros de las ilusiones teológico-religiosas dominantes. La vida «espiritual» y «moral» la dejaban a gusto en manos de la Iglesia y sumisamente reconocían su autoridad. Ellos se interesaban exclusivamente en las características mecánicas del mundo circundante. Y todo lo que era inexplicable desde el punto de vista puramente mecánico, no se sometía a explicación científica, se incluía enteramente en la esfera de competencia de la religión.

Y si Spinoza hubiese tratado, en realidad, de estructurar su sistema filosófico con el método que le recomendaría el positivismo de nuestros días, no es difícil imaginarse qué «sistema» hubiera traído al mundo. Solo hubiese reunido las «ideas generales» puramente mecánicas y místico-religiosas, por las cuales se guiaban en su tiempo todos (o casi todos) los naturalistas.

Spinoza comprendía muy claramente que la mística teológico-religiosa es un complemento inevitable de la comprensión puramente mecánica (geométrico-matemática) del universo, es decir, desde el punto de vista que considera que las únicas propiedades «objetivas» del mundo real son apenas las formas geométricas espaciales y las relaciones de los cuerpos. Spinoza es grande por no haber marchado a la zaga de las ciencias naturales de su tiempo, es decir, a la zaga del pensamiento mecanicista unilateral de los corifeos de la ciencia de entonces y por haber sometido ese método de pensamiento a una profunda y fundada crítica, desde el punto de vista de los conceptos especiales de la filosofía como ciencia especial. Friedrich Engels señaló clara y categóricamente esta particularidad del pensamiento de Spinoza: «Hay que señalar los grandes méritos de la filosofía de la época que, a pesar de la limitación de las Ciencias Naturales contemporáneas, no se desorientó y —comenzando por Spinoza y acabando por los grandes materialistas franceses—se esforzó tenazmente para explicar el mundo partiendo del mundo mismo y dejando la justificación detallada de esta idea a las Ciencias Naturales del futuro» [16].

Por eso, Spinoza entró a la historia de la ciencia con pleno derecho, como partícipe de su desarrollo, junto con Galileo y Newton, y no como epígono de estos, que repite con ellos las «ideas generales» que podían extraerse de sus obras. Él mismo investigaba la realidad desde un punto de vista filosófico especial y no «sintetizaba» los resultados, ya conocidos, de las investigaciones ajenas; no se limitaba a juntar las ideas generales de la ciencia de entonces y los métodos de investigación, característicos para ella, ni sintetizaba la metodología y la lógica de la ciencia contemporánea. Comprendía que tal camino conduce a la filosofía, como ciencia, a un atolladero, la condena al papel de convoy, que lleva a la cola del ejercito atacante sus propias «ideas y métodos generales», incluyendo todas las ilusiones y prejuicios, que encierran dichas ideas y métodos...

A ello obedece el haber desarrollado «ideas generales y métodos de pensamiento», hasta los cuales las ciencias naturales de su tiempo no habían llegado, dotando a las ciencias naturales del futuro con ellos, cuya grandeza reconoció tres siglos después Albert Einstein, quien escribió que quisiera tener como árbitro de su disputa con Niels Bohr, sobre los problemas fundamentales de la mecánica cuántica, al «viejo Spinoza», y no a Carnap o Russell, aspirantes al papel de «filósofos de la ciencia moderna», que se refieren con desdén a la filosofía de Spinoza como a un punto de vista «envejecido», «que

en nuestro tiempo, ni la ciencia ni la filosofía pueden aceptar» [17]. La comprensión espinosista del pensamiento como acción de aquella misma naturaleza a la cual corresponde también la extensión, es un axioma de la verdadera filosofía moderna de nuestro siglo, a la cual empieza a inclinarse, cada vez más segura y conscientemente, en nuestros días, la verdadera ciencia, no obstante todas las tentativas para desacreditar este punto de vista del materialismo verdadero.

La solución genial del problema sobre la relación del pensamiento con el mundo de los cuerpos en el espacio fuera del pensamiento (es decir, fuera de la cabeza del hombre), formulada por Spinoza en forma de tesis: «pensamiento y extensión no son dos substancias, sino solo dos atributos de una y la misma substancia», es difícil de sobrestimar. Tal solución desecha inmediatamente todas las posibles interpretaciones e investigaciones del pensamiento según la lógica de las especulaciones espiritualistas y dualistas, permitiendo encontrar una salida real del atolladero del dualismo del alma y el cuerpo y del atolladero específico de los hegelianos. No es una casualidad que la profunda idea de Spinoza pudieran apreciarla en lo que vale, por primera vez, solo los materialistas dialécticos Marx y Engels. No estaba incluso al alcance de Hegel. En este punto decisivo regresaba otra vez al punto de vista de Descartes, a la tesis de que el «pensamiento puro», «incorpóreo-no extendido», es *la causa activa* de todos los cambios que surgen en el «cuerpo pensante del hombre»: en la materia del cerebro, de los órganos de los sentidos, en el lenguaje, en las actitudes y en sus resultados, incluyendo aquí los instrumentos de trabajo y los acontecimientos históricos.

Desde el punto de vista de Spinoza, el pensamiento *antes y fuera de su expresión espacial en la materia favorable para ello, simplemente* no existe. Por eso, todas las frases sobre un pensamiento que primero surge y luego busca el material favorable para su encarnación, prefiriendo el cuerpo del hombre con su cerebro, como el material más cómodo y flexible, todas las frases acerca de que el pensamiento primero surge y luego «se expresa con palabras», con «términos» y «opiniones», y después en acciones, en asuntos y sus productos, todas las frases semejantes, desde el punto de vista de Spinoza, son sencillamente absurdas o, lo que es lo mismo, simplemente atavismos de la idea teológico-religiosa del «alma incorpórea» como causa activa de las acciones del cuerpo humano. Dicho con otras palabras, la única alternativa al enfoque espinosista sería la idea de que el pensamiento puede existir en alguna parte,

primero *fuera del cuerpo del pensamiento* e independientemente de él, y ya después «manifestarse» en las acciones de este cuerpo.

Así pues, ¿qué es el pensamiento? ¿Cómo hallar la respuesta exacta a esta pregunta, es decir, dar la definición científica de este concepto, y no enumerar simplemente todas las acciones que unimos por costumbre bajo esta denominación: juicio, voluntad, fantasía, etc., como hizo Descartes? De la posición de Spinoza se desprende una recomendación absolutamente cierta: si el pensamiento es *modo de acción del cuerpo pensante,* para definir el pensamiento debemos investigar minuciosamente el modo de las acciones del cuerpo pensante, diferenciándolo del modo de las acciones (del modo de existencia y movimiento) del cuerpo no pensante. Y en ningún caso investigar la estructura o la textura espacial de este cuerpo en estado inactivo. Pues el cuerpo pensante, cuando está en estado inactivo, ya no es cuerpo pensante, entonces es simplemente un «cuerpo».

La investigación de los mecanismos (determinados espacialmente) materiales, con cuya ayuda se realiza el pensamiento en el interior del cuerpo humano, es decir, el estudio anatómico-fisiológico del cerebro, es un problema científico interesantísimo, por supuesto, pero ni su éxito más completo tiene relación directa con la respuesta a la pregunta hecha: «¿qué es el pensamiento?». Pues aquí se pregunta otra cosa. Se pregunta no acerca de cómo están estructuradas las piernas, capaces de andar, sino ¿qué es la andadura? ¿Qué es el pensamiento como acción aunque inseparable de los mecanismos materiales, con ayuda de los cuales se realiza, sin ser idéntico en absoluto a estos mecanismos? En un caso se pregunta sobre la estructura del órgano, y en el otro, sobre la función que desempeña. Se comprende, naturalmente, que la «estructura» debe ser tal, que él pueda realizar la función correspondiente: los pies están estructurados de modo que puedan andar, pero no de modo que puedan pensar. Sin embargo, la más completa descripción de *la estructura del órgano*, es decir, su descripción en estado *inactivo,* no tiene ningún derecho de hacerse pasar, aunque sea una descripción aproximada, por *aquella función* que él cumple, por descripción de aquel *acto real* que él hace.

Para comprender el modo de las acciones del cuerpo pensante, hay que examinar el modo de su interacción activa de causa y efecto con otros cuerpos «pensantes» y «no pensantes», y no su estructura interior, ni las correlaciones geométrico-espaciales, que existen entre las células de su cuerpo, entre los órganos colocados en el interior de su cuerpo.

La diferencia cardinal entre el modo de acción del cuerpo pensante y el modo de movimiento de cualquier otro cuerpo fue señalada muy claramente, pero no comprendida por Descartes y los cartesianos, y consiste en que el cuerpo pensante traza (construye) activamente la forma (la trayectoria) de su movimiento en el espacio, en conformidad con la forma (con la configuración y posición) *de otro cuerpo,* concordando la forma de su movimiento (de su acción) con la forma de este otro cuerpo, y de *cualquiera.* Por consiguiente, la forma propia, específica, de acción del cuerpo pensante consiste en la *universalidad,* en aquella misma propiedad que Descartes señaló precisamente como diferencia principal de la acción humana con respecto a la acción del autómata que copia su superficialidad, es decir, del mecanismo adaptado estructuralmente para uno u otro círculo limitado de acciones incluso mejor que el hombre, pero justamente por eso incapaz de hacer «todo lo restante».

Así, la mano humana puede hacer movimientos en forma de círculo, en forma de cuadrado y en forma de cualquier otra figura geométrica tan complicada y caprichosa como se quiera, revelando con ello que no fue destinada de antemano *estructural y anatómicamente* para alguna de las «acciones» mencionadas y *precisamente por eso* ella es capaz de realizar *cualquiera.* Esto la diferencia, digamos, del compás, que traza una circunferencia mucho más exactamente que la mano, pero, en cambio, no puede trazar un triángulo o un cuadrado... Dicho con otras palabras, la acción (así sea en forma de desplazamiento espacial, en forma del caso más simple y evidente) del cuerpo «no pensante» se determina por su *mecanismo interior propio,* por su «naturaleza», y no concuerda en absoluto con la forma de otros cuerpos, entre los cuales se mueve. Por eso, o rompe las formas de otros cuerpos, o se rompe él mismo al estrellarse con un obstáculo insuperable para él.

El hombre —cuerpo pensante— construye su movimiento según la forma de cualquier otro cuerpo. No aguarda a que la resistencia insuperable de otros cuerpos lo obligue a desviar el camino; el cuerpo pensante contornea libremente cualquier obstáculo de la forma más complicada. *La capacidad de construir activamente su propia acción según la forma de cualquier otro cuerpo,* de concordar activamente la forma de su movimiento en el espacio con la forma y la disposición de todos los demás cuerpos, se considera por Spinoza como rasgo distintivo del cuerpo pensante, como rasgo específico de la acción que llamamos «pensamiento», «razón».

Como tal, esta capacidad tiene sus gradaciones y niveles de «perfeccionamiento», en el hombre se manifiesta en grado máximo, en todo caso, en grado mucho mayor que en cualquier otra de las criaturas que conocemos. Sin embargo, el hombre no está separado absolutamente de las criaturas inferiores por el límite intraspasable, que entre ellos trazó Descartes con su concepto del «alma». Las acciones de los animales, especialmente de los superiores, también caen, aunque en grado limitado, en la definición espinosista del pensamiento.

Este es un punto muy importante, cuyo examen presenta, el más actual interés. Según Descartes, el animal es nada más que un autómata, es decir, todas sus acciones están predeterminadas de antemano por la organización corporal innata preparada para él y por la disposición de los órganos, que se hallan en el interior de su cuerpo. Por eso, ellas pueden y deben ser completamente explicadas en un esquema: influencia exterior —movimiento de las partes interiores del cuerpo— reacción exterior. Esta última es la acción recíproca (movimiento) del cuerpo, provocada por la acción exterior que, en esencia, se transforma solo con el funcionamiento de las partes interiores del cuerpo, acciones que transcurren también según un esquema rigurosamente programado en su organización. Aquí es completa la analogía con el funcionamiento del mecanismo autopropulsor: apretadura del botón — funcionamiento de las partes en el interior del mecanismo — movimiento de sus partes exteriores. Tal explicación excluye la necesidad de un «alma» incorpórea, pues todo se explica maravillosamente y sin su intervención. Tal es a grandes rasgos el esquema teórico del reflejo, que fue realizado en las ciencias naturales por Séchenov y Pávlov doscientos años después.

Pero este esquema no es aplicable al hombre, el mismo Descartes lo comprendía muy bien, porque en la cadena de los acontecimientos (acción exterior — funcionamiento de los órganos corporales internos según un esquema preparado, estructuralmente programado en ellos — reacción exterior) interviene arbitrariamente, intercala una cuña, un eslabón complementario, la «reflexión», rompiendo la cadena preparada y luego uniendo sus extremos rotos de nuevo, cada vez en otra parte, cada vez conforme a nuevas condiciones y circunstancias de la acción exterior, no previstas de antemano por ningún esquema *ad hoc.* Y la «reflexión» es precisamente esa acción exterior no expresada de ningún modo, que va enfilada *a la reestructuración de los esque-*

mas mismos de transformación de la influencia inicial sobre la acción recíproca. Aquí *el cuerpo tiene como objeto de sus acciones a sí mismo.*

En el hombre, los mecanismos de la «acción de respuesta» no se conectan en absoluto con solo «apretar el botón correspondiente», tan pronto experimenta la acción de fuera. Antes de responder, reflexiona, es decir, no actúa inmediatamente según uno u otro esquema *ad hoc,* como un autómata o un animal, sino que considera críticamente el esquema de las acciones inminentes, aclarando hasta qué punto corresponde a las exigencias de cada vez nuevas condiciones y corrigiendo activamente, incluso construyendo de nuevo toda la estructura de las acciones futuras, su esquema, en conformidad con las circunstancias exteriores, con las formas de las cosas.

Y por cuanto estas formas de las cosas y las circunstancias de la acción constituyen, en general, una cantidad infinita, entonces el «alma» (es decir, la «reflexión») debe ser apta para una cantidad infinita de acciones. Sin embargo, es imposible prever de antemano una cantidad infinita de acciones, en forma de esquemas corporales programados *ad hoc.* El pensamiento también es la capacidad de construir y reconstruir activamente esquemas de acción exterior conforme a cualquier nueva coincidencia de circunstancias, y no actuar según un esquema *ad hoc,* como lo hace el autómata o cualquier cuerpo inanimado.

«... Mientras que la razón es un instrumento universal, que puede servir bajo cualquier género de circunstancias, estos órganos («corporales». — *E. I.*) necesitan de cierta disposición especial para cumplir cada acción especial» [18]—dice Descartes. Por eso, no está en condiciones de imaginarse el órgano del pensamiento *corporalmente,* como estructura organizada en el espacio. Pues, en tal caso, sería necesario suponer que contiene tantos esquemas de acciones estructuralmente programados *ad hoc,* cuantas cosas exteriores, combinaciones suyas y circunstancias pueden hallarse en el camino de la acción del cuerpo pensante, es decir, en general, una cantidad infinita. «De aquí se ve claro que moralmente es imposible tener órganos suficientes en una máquina, para que la obligasen a actuar en todas las circunstancias de la vida lo mismo que la razón nos permite actuar a nosotros» [19], es decir, conformándose cada vez de nuevo con cualesquiera condiciones y circunstancias de acción exterior, infinitas por su cantidad. (La palabrita «moralmente», que figura en esta frase, no significa en absoluto inadmisibilidad «desde el punto

de vista de la moral», «de los principios morales»; lo «moral» en francés significa lo «espiritual», lo «intelectual»).

Spinoza toma en consideración los motivos plenamente razonables que obligaron a Descartes a aceptar el concepto «alma». Pero ¿por qué no suponer que el órgano del pensamiento, quedándose enteramente corporal y por ende incapaz de contener los esquemas *ad hoc,* de sus presentes y futuras acciones, *innatos a él* junto con su estructura corporal organizada, es capaz de construirlos activamente cada vez de nuevo, en concordancia con la forma y la disposición de las «cosas exteriores»? ¿Por qué no suponer que la cosa pensante está estructurada de modo singular: no teniendo en su interior ningún esquema *ad hoc* de acción, ella actúa, precisamente por eso, en concordancia con cualquier esquema, al cual le dictan en el momento dado las formas y combinaciones de otros cuerpos que se hallan fuera de la cosa pensante? Pues en esto consiste el papel real o la función de la cosa pensante, la determinación funcional del pensamiento, la única que corresponde a los hechos que no puede deducirse del análisis estructural del órgano, en el cual y con ayuda del cual (el pensamiento) se realiza. Es más, la determinación funcional del pensamiento como acción según la forma de cualquier *otra* cosa orienta también el estudio estructural espacial de la cosa pensante, es decir, en particular, del cuerpo del cerebro. En la cosa pensante es necesario revelar y descubrir aquellas mismas particularidades estructurales que le permiten realizar su función específica, es decir, actuar no según el esquema de su organización propia, sino según el esquema de la estructura y disposición de todos los demás cuerpos, incluyendo aquí también a su propio cuerpo.

En esa forma actúa claramente el enfoque materialista en la investigación del pensamiento. Tal es la verdadera determinación funcional materialista del pensamiento, o su determinación como función activa del cuerpo de la naturaleza, organizado en forma especial, que apunta tanto a la lógica (al sistema de las determinaciones funcionales del pensamiento) como a la fisiología del cerebro (al sistema de conceptos que reflejan la estructura material del órgano en el cual y con cuya ayuda se realiza esta función), a la investigación realmente científica del problema del pensamiento y que excluye toda posibilidad de interpretar el pensamiento y su relación con el cerebro según la lógica de las especulaciones de los espiritualistas y dualistas y de las especulaciones de los mecanicistas vulgares.

Para comprender el pensamiento como una función, es decir, como modo de las acciones de la cosa pensante en el mundo de todas las cosas restantes, es necesario ir más allá de los límites del estudio de qué y cómo ocurre en el interior del cuerpo pensante (sea el cerebro del hombre, o el hombre como un todo, que posee cerebro, es indiferente) y examinar el sistema real, en cuyo interior se realiza esta función, el sistema de las relaciones: *cuerpo pensante y su objeto.* Además, se sobrentiende no cualquier objeto único, en concordancia con cuya forma ha sido organizada la acción del cuerpo pensante en uno u otro caso particular, *sino cualquier objeto* en general, y, correspondientemente, cualquier «acción mental» posible o acción conforme con la forma de su objeto.

Por eso, es posible comprender el pensamiento solo a través de la investigación del modo de sus acciones en el sistema: cuerpo pensante — naturaleza como un todo (para Spinoza, ella misma es «substancia», ella misma es «Dios»). Si estudiamos el sistema del menor volumen y escala, es decir, la relación del cuerpo pensante con una esfera amplísima de «cosas» y sus formas, pero no obstante limitada, no entenderemos qué es el pensamiento *en general,* en toda la plenitud de sus posibilidades, relacionadas con su naturaleza; apenas entenderemos el modo limitado de pensamiento, que tiene lugar en un caso dado, y, debido a esto, aceptaremos como definiciones científicas *del pensamiento en general* solo definiciones de algún *caso particular* de pensamiento, solo su «modo», según la terminología de Spinoza.

Pues el quid de la cuestión consiste en que «conforme a la naturaleza» el cuerpo pensante no está atado en absoluto con su organización estructural anatómica a ningún modo particular de acción, a ninguna forma particular de los cuerpos exteriores, cualquiera que ella sea. Está relacionado con ellos, pero solo en forma actual, en el momento dado, y de ningún modo secularmente o para siempre. El modo de sus acciones tiene un claro y manifiesto carácter universal, es decir, se amplía constantemente, abarcando cada vez nuevas y nuevas cosas y sus formas, adaptándose a ellas de una manera activa y plástica.

Por eso Spinoza define el pensamiento como *atributo de la substancia,* y no como *modo,* no como caso particular. Por eso mismo afirma, en el lenguaje de su siglo, que el único sistema en el interior del cual el pensamiento tiene lugar como una necesidad, y no por ocasión, que puede no ser, es, no un cuerpo singular, incluso no un círculo, tan amplio como se quiera, de tales cuer-

pos, sino única y solamente la *naturaleza como un todo.* Un cuerpo individual posee pensamiento solo en virtud de la casualidad, de la confluencia de circunstancias. El cruce y la combinación de la masa en la cadena causa y efecto puede conducir en un caso a la aparición del cuerpo pensante, y en otro, a la aparición simplemente de un cuerpo, de una piedra, un árbol, etc. De modo que el cuerpo individual —incluso el humano— posee pensamiento en absoluto no como una necesidad. Únicamente la naturaleza como un todo es aquel sistema que posee todas sus perfecciones, incluso el pensamiento, ya como una necesidad absoluta, aunque no realiza esa perfección en cada cuerpo singular, ni en cada momento de tiempo, ni en cada uno de sus modos.

Al definir el pensamiento como un atributo, Spinoza se yergue sobre cualquier representante del materialismo mecanicista y se adelanta a su siglo por lo menos en doscientos años, planteando la tesis que formuló Engels con otras palabras: «... Pero lo gracioso del caso es que el mecanicismo (incluyendo al materialismo del siglo XVIII) no se desprende de la necesidad abstracta ni tampoco, por tanto, de la casualidad. El que la materia desarrolle de su seno el cerebro pensante del hombre constituye, para él, un puro azar, a pesar de que, allí donde esto ocurre, se halla paso a paso, condicionado por la necesidad. En realidad, es la naturaleza de la materia la que lleva consigo el progreso hacia el desarrollo de seres pensantes, razón por la cual sucede necesariamente siempre que se dan las condiciones necesarias para ello (las cuales no son, necesariamente, siempre y donde quiera las mismas)» [20].

He ahí en qué se diferencia el materialismo sensato, dialéctico, del materialismo mecanicista, que conoce y acepta solo una variedad de la «necesidad», precisamente aquella que se describe en el lenguaje de la física y la matemática, interpretada de manera mecanicista. Pues solo la naturaleza como un todo, comprendida todo lo infinito en el espacio y en el tiempo, *que engendra* de sí misma sus propias formas particulares, posee en cada momento de tiempo, aunque no en cada punto del espacio, *«toda la riqueza de sus atributos»,* es decir, propiedades tales que se reproducen en su composición como una necesidad, y no como una coincidencia, de circunstancias, casual y maravillosa, que bien podría no ocurrir.

De aquí brota, lógica e inevitablemente, la tesis de que «... la materia será eternamente la misma en todas sus transformaciones, de que ninguno de sus atributos puede jamás perderse y que por ello, con la misma necesidad férrea

con que ha de exterminar en la Tierra su creación superior, la mente pensante, ha de volver a crearla en algún otro sitio y en otro tiempo» [21].

Y en esta misma posición está «el viejo Spinoza». Esta circunstancia, por lo visto, le dio a Engels fundamento para responder a la pregunta de Plejánov categórica e inequívocamente: «¿Así pues, *según usted* —pregunté yo—, *el viejo Spinoza tenia razón, al decir que el pensamiento y la extensión no son otra cosa que dos atributos de una misma substancia?*» — «Naturalmente —respondió Engels—, *el viejo Spinoza tenía toda la razón*» [22].

La definición de Spinoza significa lo siguiente: que en el hombre, como en cualquier otra posible criatura pensante, piensa aquella misma materia que en otros casos (en otros modos) solo se «extiende» en forma de piedra o de cualquier otro «cuerpo no pensante»; que el pensamiento no se puede separar en realidad de la materia universal, oponiéndole a ella misma, en forma de «espíritu» incorpóreo singular, lo que es (el pensamiento) su propia perfección. Precisamente así comprendían a Spinoza Herder y Goethe, La Mettrie y Diderot, Marx y Plejánov, todos los grandes «espinosistas», incluso el joven Schelling.

Tal es, subrayamos de nuevo, la posición metodológica general, que más tarde permitiera a Lenin declarar que en el fundamento mismo de la materia podía suponerse con razón una propiedad afín con la sensación, aunque no idéntica a ella: la propiedad del reflejo. El pensamiento es, según Lenin, la forma superior del desarrollo de esta propiedad universal, es decir, atributo, extraordinariamente importante para la materia. Y si se niega a la materia este importantísimo atributo suyo, entonces la misma materia se pensará, como diría Spinoza, «como una forma imperfecta» o, como escribieron Engels y Lenin, sencillamente errónea, de manera mecanicista, unilateral. Y, en tal caso, como resultado de ello, se caerá, infaliblemente, en el más crudo berkelianismo, en la interpretación de la naturaleza como «complejo de mis sensaciones», de ladrillos absolutamente específicos para la «criatura animada», de los cuales se forma todo el mundo de las representaciones, es decir, el mundo, tal y como lo conocemos... Pues el berkelianismo es un complemento enteramente inevitable de la comprensión mecanicista, unilateral, de la naturaleza, un castigo por los pecados del «modo imperfecto de concebir la substancia»... Por eso, Spinoza dice que la substancia, es decir, la materia universal, posee no solo la propiedad de «extenderse», sino también muchas otras propiedades, atributos, igualmente imprescriptibles (inseparables de ella, aunque

separables de cualquier cuerpo «finito»), de las cuales nosotros, en realidad, conocemos únicamente dos.

Spinoza reiteradamente hace la reserva de que el *pensamiento como atributo* es inadmisible imaginárselo a imagen y semejanza del *pensamiento humano,* cuando se trata apenas de una propiedad universal de la substancia, que es fundamento de cualquier «pensamiento finito», incluso del pensamiento humano, pero en ningún caso idéntico a él. Imaginarse el pensamiento en general a imagen y semejanza del pensamiento humano —de su «modo», de «caso particular»— significa concebirlo inexactamente, de «modo imperfecto», «según un modelo» suyo, por así decirlo en ningún caso el más perfecto (pero sí el más perfecto de cuántos conocemos).

Esto está relacionado —en Spinoza— con su profunda teoría de la verdad y el error, minuciosamente desarrollada en la *Ética,* en el *Tratado de depuración del intelecto,* en el *Tratado teológico-político* y en infinidad de cartas.

Si el modo de acción del cuerpo *pensante* se determina enteramente por la forma de «otro» y no por la estructura inmanente de «este» cuerpo, surge una pregunta: ¿qué hacer con el error? Esta cuestión se planteaba muy agudamente, debido a que en la ética y en la teología ella aparece como un problema del «pecado» y el «mal». La crítica del espinosismo, desde el lado de los teólogos, se enfilaba invariablemente hacia este punto: la doctrina de Spinoza —decían— priva de sentido a la diferencia misma «del bien y del mal», «del pecado y la religiosidad», «de la verdad y el error». Entonces ¿en qué se distinguen ellos, en realidad?

La respuesta de Spinoza, como toda respuesta de principio, es sencilla y exacta. El error (y por consiguiente el «mal» y el «pecado») no es una característica de la idea y la acción, por su estructura propia, no es su propiedad positiva. La persona que se equivoca actúa también en riguroso acuerdo con la forma de la cosa, pero la cuestión consiste en saber qué es esa cosa. Si ella es «insignificante», «imperfecta» por sí misma, es decir, casual, entonces el modo de acción, adaptado a ella, es también imperfecto. Y si la persona traslada tal modo de acción a otra cosa, mete la pata.

El error, por consiguiente, empieza únicamente allí donde el modo correcto, limitado, de las acciones recibe significación universal, allí donde lo relativo se toma por lo absoluto. Es comprensible la razón de que Spinoza estime en tan poco la acción por analogía abstracto-formal, la deducción formal, que se

apoya en la universalia abstracta. En la «idea» abstracta está fijado lo que con más frecuencia «se mete en los ojos». Pero puede tratarse de la propiedad y forma absolutamente casuales de una cosa. Y, entonces, cuanto más reducida sea la esfera de la naturaleza como un todo, con la cual tiene que ver la persona, tanto mayor es la medida del error, tanto menor es la medida de la verdad. Por esa misma causa *la actividad* del cuerpo pensante se halla en proporción directa *con la adecuación de sus ideas.* Cuanto más pasivo sea el individuo, tanto mayor poder sobre él adquieren las circunstancias puramente externas que lo rodean, tanto más su modo de acción se determina por formas casuales de las cosas. Y, al contrario, cuanto más activamente amplía la esfera de la naturaleza, que determina sus acciones, tanto más adecuadas son sus ideas. Por eso, la posición engreída del pequeño burgués constituye el peor de los pecados...

Solo en un caso el pensamiento del hombre poseería la «perfección máxima» —y entonces sería idéntico al pensamiento como atributo de la substancia—, si sus acciones se conformasen activamente con todas aquellas condiciones que les dicta la totalidad infinita de las cosas que interactúan, y sus formas y combinaciones, es decir, serían construidas en conformidad con la necesidad universal absoluta de la naturaleza como un todo, y no únicamente con unas u otras de sus formas limitadas. Para esto, desde luego, nuestro hombre terrícola se halla todavía muy, pero muy lejos. Y, debido a eso, el atributo del pensamiento en él se realiza apenas en una forma finita, muy limitada e «imperfecta». Y sería errónea la idea sobre el pensamiento como atributo de la substancia a imagen y semejanza del pensamiento humano finito. Más bien es necesario que el hombre se esfuerce por construir su pensamiento finito a imagen y semejanza *del pensamiento en general.* Para el pensamiento finito, la definición teórico-filosófica del pensamiento como atributo de la substancia crea como una especie de modelo ideal, al cual puede y debe infinitamente acercarse el hombre, sin estar nunca en condiciones de igualarse con él por el nivel de «perfección», de llegar a ser «igual a Dios, por la fuerza y poderío de su pensamiento»...

He ahí por qué la idea de la substancia, con su necesidad absoluta, aparece como principio *del perfeccionamiento* permanente *del intelecto.* Como principio tal, ella tiene enorme significación. Cada cosa «finita» se comprende correctamente solo en calidad de «elemento que desaparece» en el seno de la

substancia infinita; y ni a una sola de las «formas particulares», no importa cuan frecuentemente se la encuentre, debe dársele significación universal.

Para descubrir las formas comunes, verdaderamente universales de las cosas, en conformidad con las cuales debe actuar el cuerpo pensante «perfecto», se requieren otro criterio y otro modo de conocimiento que la abstracción formal. La idea de la substancia se forma no por medio de la abstracción del rasgo idéntico, que pertenece al pensamiento y a la extensión. Lo abstracto-común entre ellos se limita a que *existen,* a la existencia en general, es decir, a una definición absolutamente vacía, que no revela la naturaleza ni de uno, ni de otro. Comprender realmente la relación común (infinita, universal) entre el pensamiento y Ja realidad geométrico-espacial, es decir, llegar a la idea de la substancia, es posible únicamente a través de la comprensión de veras del modo de su interrelación en el interior de la naturaleza. Toda la doctrina de Spinoza descubre, precisamente, esta relación «infinita».

La substancia, pues, resulta ser condición absolutamente necesaria, sin cuya admisión es imposible, por principio, comprender el modo de interacción entre el cuerpo pensante y el mundo en cuyo interior actúa como cuerpo pensante. Este es un momento profundamente dialéctico. Solo partiendo de la idea de la substancia, el cuerpo pensante puede comprenderse a sí mismo y comprender la realidad en cuyo interior y con la cual él actúa, sobre la cual piensa. De otro modo, el cuerpo pensante no puede comprender ni lo uno, ni lo otro, quedando impelido a recurrir a la idea de la fuerza ajena, a «Dios», al milagro, interpretado teológicamente. Comprendiendo el modo de sus acciones (es decir, el pensamiento), el cuerpo pensante comprende, justamente, la substancia como condición absolutamente necesaria de la interacción con el mundo exterior.

El método de conocimiento descrito por Spinoza se llama «intuitivo». Al crear la idea adecuada sobre sí mismo, es decir, sobre la forma de su propio movimiento por los contornos de los objetos exteriores, el cuerpo pensante crea también la idea adecuada sobre las formas, sobre los contornos de los objetos mismos. Pues esto es *una misma forma, un mismo contorno.* El comprender de tal manera la intuición no tiene absolutamente nada de parecido con la introspección subjetiva. Justamente es lo contrario. Para Spinoza el conocimiento intuitivo es sinónimo de conocimiento racional por el cuerpo pensante de la regularidad de sus acciones en el interior de la naturaleza. Dándose

cuenta racional acerca de qué hace en realidad y cómo, el cuerpo pensante crea simultáneamente la idea verdadera sobre el objeto de su actividad.

De aquí brota una conclusión consecuentemente materialista: «La definición correcta de cualquier cosa no encierra ni expresa nada, excepto la naturaleza de la cosa determinada» [23]. Por eso, la definición correcta (la idea) puede ser solo una, a diferencia y por oposición a la multiplicidad y variedad de los cuerpos singulares de esa misma naturaleza. Los últimos son tan reales, como la unidad (identidad) de su «naturaleza», expresada como definición en el «atributo del pensamiento» y como variedad real en el «atributo de la extensión». *La variedad y la multiplicidad* se comprenden claramente aquí como *modos de realización* de su propio contrario: *de la identidad y la unidad de su «naturaleza».* Tal es la comprensión dialéctica clara de la relación entre ellas, a diferencia de la fórmula ecléctico-vulgar (que se hace pasar frecuentemente por dialéctica), según la cual existen igualmente «tanto la unidad, como la multiplicidad», «tanto la identidad, como la diversidad». Pues la seudodialéctica ecléctica, cuando el asunto llega hasta la solución del problema del conocimiento y la «determinación», llega justamente a la solución contraria (en comparación con la espinosista): a la idea de que la «determinación del concepto» es una forma de expresión fijada verbalmente en la conciencia, en el pensamiento, de la variedad real sensorialmente dada.

El parloteo sobre la identidad objetiva de la naturaleza del círculo dado de fenómenos singulares y contrarios, que existe fuera de la cabeza, se limita felizmente, por eso mismo, al parloteo sobre la unidad puramente formal (es decir, sobre el parecido y la identidad puramente exterior) de las cosas contempladas sensorialmente, dadas empíricamente, de los hechos singulares, formalmente puestos en «concepto». Y entonces se hace absolutamente imposible el examen de las «determinaciones del concepto» como definición de *la naturaleza de la cosa determinada.* Entonces el punto de partida resulta ser no la «identidad y unidad» de los fenómenos, sino la «variedad y multiplicidad» de hechos singulares, que existen, al parecer, primero completamente «independientes» uno de otro y solo después son unidos de modo puramente formal, cogidos, como con una cuerda, por la «unidad del concepto», por la «identidad del nombre». Aquí el único resultado es el de la identidad en la conciencia (o más exactamente, en el nombre) de hechos heterogéneos desde siempre, su «unidad» puramente verbal.

Por eso no es difícil comprender el por qué del disgusto de los neopositivistas con Spinoza. Ellos atacan el principio *lógico* de su pensamiento: «La metafísica de Spinoza es el mejor ejemplo de lo que puede llamarse ‹monismo lógico›, a saber, de la doctrina acerca de que el mundo como un todo es una substancia única, ninguna de cuyas partes es apta para existir independientemente. La piedra angular de esta concepción es el convencimiento de que cada oración tiene sujeto y predicado, lo que nos lleva a la conclusión de que las conexiones y la pluralidad deben ser ilusorias» [24].

La alternativa al punto de vista de Spinoza es realmente la convicción de que cualquier «parte» del universo no solo es «apta», sino que también debe «existir» absolutamente independiente de todas las demás. Como postula otra autoridad de esa misma corriente, «el mundo es una totalidad de hechos, y no de cosas», en virtud de lo cual «el mundo se divide en hechos» y, además, «cualquier hecho puede tener lugar o no, y todo lo restante continúa siendo lo mismo» [25].

De modo que, según la «metafísica del neopositivismo», el mundo exterior debe considerarse como una *acumulación* infinita, como un simple *montón* de hechos «elementales» absolutamente independientes unos de otros, y la «correcta definición» de cada uno de ellos debe ser independiente en absoluto de la definición de cualquier otro hecho. La definición (descripción) continúa siendo «correcta» incluso bajo la condición de que «todo lo restante» «no hubiese tenido lugar». Dicho con otras palabras, «el estudio científico del mundo» se limita a la unión puramente formal y verbal de un montón de hechos sueltos, mediante su puesta en un mismo término, bajo un mismo «común». Este «común» interpretado como «significación del término o signo», siempre resulta ser algo completamente arbitrario o «establecido de antemano por un acuerdo», es decir, «convencional»... Por consiguiente, lo «común» (la unidad y la identidad) como único resultado de la elaboración «científicamente lógica» de los «hechos elementales» no es el resultado en realidad, sino *la significación de un término,* convencionalmente establecido de antemano. Y nada más.

Naturalmente, la posición de Spinoza es inenlazable con el principio del «análisis lógico» de los fenómenos, dados en la contemplación y la representación. Lo «común», lo «idéntico» y lo «único» no son para Spinoza una ilusión, creada solo por nuestra habla (por el idioma), por su estructura de sujeto-predicado, como ocurre según Russell, sino, ante todo, la naturaleza común, real,

de las cosas. Ella debe encontrar su expresión verbal en la definición correcta del concepto. Además, no es cierto que, según Spinoza, al parecer, «las conexiones *y* la pluralidad deben ser ilusorias». Nada de eso hay en Spinoza, y tal afirmación pesa sobre la conciencia de Russell, que a toda costa quisiera desacreditar «la concepción de la substancia» a los ojos de la «ciencia contemporánea», mostrar que ella «es incompatible con la lógica moderna y con el método científico» [26].

Pero una cosa aquí es indudable: lo que Russell llama «lógica moderna y método científico» es realmente incompatible con el pensamiento lógico de Spinoza, con sus principios del desarrollo ele las determinaciones científicas, con su comprensión de la «definición correcta». Según Spinoza, «las conexiones y la pluralidad» no son «ilusorias» (como le atribuye Russell), ni «la identidad y la unidad» son ilusiones, creadas solo «por la estructura sujeto-predicado» (como piensa Russell). Lo uno y lo otro es plenamente real, lo uno y lo otro existe en «Dios», es decir, *en la naturaleza misma de las cosas,* absolutamente independiente de no importa qué estructuras verbales de la llamada «lengua de la ciencia».

Según Russell, lo uno y lo otro son igualmente ilusiones. La «identidad» (es decir, el principio de la substancia, de la naturaleza común de las cosas) es una ilusión, creada por la lengua, y «las conexiones y la pluralidad» son ilusiones, creadas por nuestra propia sensibilidad. ¿Pero qué existe en realidad, independientemente de nuestras ilusiones? No sé y no quiero saber: no quiero, porque no puedo, responde Russell. Solo conozco el «mundo» como me lo dan mis sensaciones y percepciones (aquí es algo «plural»), y mi lengua (aquí es algo «idéntico» y conectado). Pero ¿qué existe excepto de tal «mundo»? Solo Dios lo sabe, responde Russell, repitiendo palabra por palabra la tesis de Berkeley, aunque sin arriesgarse a afirmar categóricamente, siguiendo a este, que «Dios» lo «sabe» en realidad, pues no se sabe todavía si Dios mismo existe...

He aquí en qué consiste la oposición polar de las posiciones de Spinoza y las posiciones de Berkeley y Hume (que actualmente tratan de galvanizar los neopositivistas). Berkeley y Hume atacaban ante todo el concepto «substancia», declarándolo ser producto de un «intelecto sacrílego». Pues aquí se trata, realmente, de una alternativa inexorable, de dos soluciones polares de un mismo problema, que se excluyen mutuamente: el problema de la relación «del mundo en la conciencia» (en particular, en la «definición correcta») con «el mundo fuera de la conciencia» (fuera de la «determinación» verbal). Aquí

toca ya escoger: o la naturaleza, incluyendo al hombre como «parte» suya, debe comprenderse según la lógica de la «concepción de substancia», o es necesario interpretarla como un complejo de mis sensaciones.

Volvamos al examen de la concepción de Spinoza. Él conoce muy bien todos los argumentos escépticos contra la posibilidad de hallar la única definición correcta de una cosa, que nosotros tenemos derecho de considerar como definición de la naturaleza de la misma cosa, y no del estado específico y la disposición de los órganos en nuestro interior, en calidad del cual esta cosa está representada «en nuestro interior». Examinando las distintas variantes de las interpretaciones de unas mismas cosas, Spinoza hace una conclusión directa: «Todo esto demuestra suficientemente que cada uno juzgó sobre las cosas conforme a la estructura de su propio cerebro o, mejor dicho, las condiciones de su capacidad de imaginación las tomó por las cosas mismas» [27]. Dicho con otras palabras, en el interior de sí mismo, en forma de representaciones, no tenemos en absoluto la cosa misma y su forma propia, sino solo aquel estado interno que provoca en nuestro cuerpo (en el cerebro) la influencia de la cosa exterior.

Por eso, en la representación, que tenemos directamente del mundo exterior, están enredadas y mezcladas dos cosas absolutamente distintas una de otra: la forma de nuestro propio cuerpo y la forma de los cuerpos fuera de él. La persona ingenua toma este híbrido, inmediatamente y sin crítica, por la cosa exterior, y luego juzga sobre las cosas conforme a aquel estado específico, que provocó una influencia exterior en absoluto distinta a este estado en el interior de su cerebro y en el interior de los órganos de sus sentidos. Spinoza tiene en cuenta enteramente el argumento de los cartesianos (más tarde esgrimido por Berkeley) de que el dolor de muela no es en nada idéntico a la forma geométrica de la fresa dental, incluso a la forma geométrica de los cambios que ella produce en el interior del diente y del cerebro. El cerebro de cada uno, además, está estructurado y dispuesto de modo distinto, de donde resulta la conclusión escéptica sobre la pluralidad de las verdades, sobre la ausencia de una y la misma verdad para todos los seres racionales: «Incesantemente se repite: ‹tantas cabezas, tantas mentes›, ‹de su mente cada uno tiene mucho›, ‹en los cerebros de las gentes las diferencias no son menores que en los gustos›. Estas expresiones muestran que las gentes juzgan sobre las cosas de acuerdo con la estructura de su cerebro y más gustosamente fantasean sobre ellas, que las comprenden» [28].

La tarea consiste en concebir y determinar correctamente la cosa misma, su forma propia, y de ninguna manera el modo en que ella está representada en nuestro interior, es decir, en forma de desplazamientos geométricos en el cuerpo de nuestro propio cerebro, en sus microestructuras. ¿Qué hacer? ¿Puede ser que para obtener la forma depurada de la cosa, sea necesario «restar» simplemente de la composición de la vivencia todo lo que aporta a la forma depurada de la cosa la organización y el modo de acción de nuestro propio cuerpo, de los órganos de sus sentidos y del cerebro?

Mas, primero, acerca de cómo está estructurado nuestro cerebro y qué aporta él precisamente a la composición de la representación de la cosa, sabemos tan poco, como sobre la misma cosa exterior. Y segundo, la cosa en general no puede ser dada a nosotros de otra manera como no sea a través de los cambios específicos que ella provoca en nuestro cuerpo. Si «restamos» todo lo que se obtiene con la cosa en el curso de su refracción a través del prisma de nuestro cuerpo, de los órganos de los sentidos y del cerebro, obtendremos un cero escueto. En «nuestro interior» no queda nada, no queda ninguna representación. De modo que no podemos ir por este camino.

Sin embargo, a pesar de estar distintamente organizados el cuerpo y el cerebro del hombre en comparación con cualquier otra cosa, con todo, ellos tienen algo común uno con otro, y precisamente la actividad de la razón está dirigida a la búsqueda de ese algo común, es decir, aquella acción activa de nuestro cuerpo que llamamos «pensamiento».

Dicho con otras palabras, la idea adecuada es solo el estado comprendido de nuestro cuerpo, *idéntico por su forma con la cosa fuera del cuerpo.* Esto puede imaginarse muy claramente. Cuando yo describo con ayuda de la mano una circunferencia sobre un papel (en el espacio real), mi cuerpo aparece en un estado completamente idéntico a la forma del círculo fuera de mi cuerpo, en un estado de *acción* activa según la forma del círculo. Mi cuerpo (mi mano) describe realmente la circunferencia, y la comprensión de este estado (es decir, de la forma de su propia acción según la forma de la cosa) es precisamente la idea, por lo demás «adecuada».

Y por cuanto «el cuerpo humano necesita para conservarse de muchos otros cuerpos a través de los cuales es como si se regenerara ininterrumpidamente», por cuanto «puede mover y disponer de muchos modos a los cuerpos exteriores» [29], por tanto en la acción del cuerpo humano según la forma de

otro cuerpo, exterior, Spinoza ve la clave para la solución de todo el problema. Por eso «*el alma humana está capacitada para percibir muchísimos y variados estados, y tanto más capaz sea, cuanto mayor será el número de estos, que pueden aparecer en su cuerpo*» [30]. En otras palabras, cuanto mayor sea el número y la variedad de los modos que él tenga para «mover y disponer los cuerpos exteriores», tanto mayor será el «común» suyo con otros cuerpos. Así, el cuerpo que puede hallarse en estado de movimiento en torno de la circunferencia, puede hallarse por eso en estado común con el estado y la disposición de todos los cuerpos exteriores circulares o que se mueven en círculo.

Poseyendo conciencia del estado propio (de la acción según la forma de uno u otro contorno), yo poseo una conciencia exacta (la idea adecuada) de la forma del cuerpo exterior. Hecho que ocurre, sin embargo, únicamente en el caso de que yo determine activamente el estado de mi cuerpo, es decir, de su acción en conformidad con la forma del cuerpo exterior, y no conforme a la organización y disposición de mi propio cuerpo y de sus «partes». Cuantas más acciones de esas yo puedo realizar, tanto más perfecto es mi pensamiento, tanto más ideas adecuadas encierra el «alma» (continúa expresándose Spinoza, empleando un lenguaje habitual para sus contemporáneos), o simplemente *en los estados comprendidos de mi cuerpo,* pues el término «alma» lo descifra, precisamente así, en las páginas siguientes.

El dualismo cartesiano entre el mundo de los cuerpos exteriores y los estados interiores del cuerpo humano desaparece ya desde el principio de la explicación. Es interpretado como una diferencia en el interior de uno y el mismo mundo, el mundo de los cuerpos, como diferencia según el modo de su existencia («de la acción»). Aquí se interpreta por primera vez la «organización específica» del cuerpo humano y del cerebro, no como una barrera que nos separa del mundo de las cosas, absolutamente distintas a este cuerpo, sino, al contrario, como aquella misma propiedad de universalidad, que permite al cuerpo pensante (a diferencia de todos los demás) hallarse en los mismos estados que las cosas, poseer formas comunes con ellas.

Spinoza mismo expresa esto así: «*La idea de que lo común y propio para el cuerpo humano y para algunos de los cuerpos exteriores, desde cuyo lado el cuerpo humano se somete habitualmente a influencias, y que de igual modo se halla en particular en cada uno de estos cuerpos, y en conjunto, será para el alma también adecuada...* De aquí se deduce que el alma es tanto más apta

para muchas percepciones adecuadas, cuanto más de común tenga su cuerpo con otros cuerpos» [31].

De aquí se deduce también «que existen algunas ideas y conceptos comunes para todos los hombres, porque... todos los cuerpos tienen algo de común entre sí, que... debe ser percibido adecuadamente por todos, es decir, precisa y claramente» [32]. Estas «ideas comunes» no pueden interpretarse de ningún modo como formas específicas del cuerpo humano, aceptadas solo por error como formas de los cuerpos exteriores (como ocurrió con los cartesianos y más tarde con Berkeley), incluso a pesar de que «*el alma humana percibe cualquier cuerpo exterior como realmente (actualmente) existente solo por medio de la idea sobre los estados de su cuerpo*» [33].

La cosa es que «los estados de su cuerpo» son plenamente materiales, siendo acciones del cuerpo en el mundo de los cuerpos, y no resultado de la acción de los cuerpos sobre algo no homogéneo con ellos, sobre lo «incorpóreo». Por eso, lo «*que tiene cuerpo, apto para muy numerosas acciones, tiene alma, cuya mayor parte es eterna*» [34].

De todo esto se deduce que «*cuanto más conocemos las cosas singulares, tanto más conocemos a Dios*» [35], es decir, a la naturaleza universal de las cosas, a la materia universal; cuanto más cosas singulares abarque nuestra acción activa y cuanto más profunda y multilateralmente determinemos nuestro cuerpo por la acción según la forma de los objetos exteriores, cuanto más devengamos en activo componente en la cadena infinita de las relaciones de causa y efecto del todo de la naturaleza, en tanto mayor medida aumenta la fuerza de nuestro pensamiento, tanto menos «de lo específico de la estructura» de nuestro cuerpo y cerebro se mezcla con las «ideas», haciéndolas «confusas e inadecuadas» (ideas de la imaginación, y no del «intelecto»), Cuanto más activo sea nuestro cuerpo, tanto más universal será, tanto menos aportará «de sí mismo», tanto más depuradamente revelará la verdadera naturaleza de las cosas. Y cuanto más pasivo sea, tanto más se hará sentir en las ideas la estructura y la disposición de los órganos en el interior de nuestro propio cuerpo: del cerebro, el sistema nervioso, los órganos de los sentidos, etc.

Por eso la composición real de las acciones psíquicas (incluso la composición lógica del pensamiento) no se determina en absoluto por la estructura y disposición de las partes del cuerpo y del cerebro de la persona, sino por las condiciones exteriores de la acción humana universal en el mundo de los

otros cuerpos. Tal determinación funcional le da al análisis estructural del cerebro un punto de referencia exacto, señala el objetivo general y da el criterio, con ayuda del cual se pueden distinguir las estructuras, que garantizan el pensamiento en el interior del cerebro, de aquellas que no se relacionan en absoluto con el proceso del pensamiento, sino que conducen, digamos, la digestión, la circulación de la sangre, etc.

Por eso, Spinoza habla muy irónicamente sobre todas las hipótesis «morfológicas» de su tiempo, en particular, sobre la hipótesis acerca del papel especial de la «glándula pineal» como órgano preferencialmente corporal del «alma». Aquí, dice directamente: por cuanto eres filósofo, no hagas hipótesis especulativas acerca de la estructura del cuerpo del cerebro; deja más bien la investigación, de lo que ocurre en el interior del cuerpo pensante, al médico, al anatomista y al fisiólogo. Tú, como filósofo, no solo puedes, sino que estás obligado a elaborar para el médico, el anatomista y el fisiólogo no la determinación estructural, sino funcional del pensamiento. Y estás obligado a hacerlo en forma rigurosa y exacta, es decir, científica, sin recurrir a las oscuras ideas sobre «el alma incorpórea», o sobre «Dios», etc.

Pero la determinación funcional del pensamiento puedes encontrarla solo en caso de que no hurgues *en el interior del cuerpo pensante* (del cerebro), y de que examines minuciosamente la composición real de las acciones demostrativas del cuerpo pensante en medio de los otros cuerpos del universo, infinito en su variedad. En el interior del cráneo no encuentras nada a que pueda aplicársele la determinación funcional del pensamiento, pues el pensamiento es función de la acción demostrativa exterior. Por esa razón tú debes investigar no la anatomía y fisiología del cerebro, sino la «anatomía y fisiología» de aquel «cuerpo», cuya función activa es *en realidad* el pensamiento, es decir, «del cuerpo inorgánico del hombre», la «anatomía y fisiología» del mundo de su cultura, del mundo de aquellas «cosas» que él produce y reproduce con su actividad.

El único «cuerpo» que piensa como una necesidad, incluida en su «naturaleza» especial (es decir, en su estructura específica), *no es en absoluto el cerebro aislado* e incluso ni el hombre íntegro con cerebro, corazón, manos y todas las particularidades anatómicas innatas a él. Según Spinoza, únicamente la substancia posee el pensamiento como una necesidad. El pensamiento tiene como premisa necesaria suya y como condición infalible *(sine qua non) a toda la naturaleza en conjunto.*

Sin embargo, esto es poco, subraya Marx. Según él, solo la naturaleza piensa como una necesidad, que alcanza en el estadio del hombre que produce su vida socialmente, la naturaleza, que cambia y se comprende a sí misma en la persona del hombre o de cualquier otro ser semejante a él en este sentido, que modifica universalmente a la naturaleza, tanto a la exterior, como a la suya propia. El cuerpo de la escala y «estructura compleja» inferiores no piensa. El trabajo —el proceso de modificación de la naturaleza por la acción del hombre social— es «sujeto», al cual pertenece el «pensamiento» en calidad de «predicado». Y la naturaleza —la materia universal de la naturaleza— es substancia suya. La substancia, que devino en hombre sujeto de todos sus cambios (*causa sui*), es causa de sí misma.

TERCER ENSAYO. LÓGICA Y DIALÉCTICA

Ya dijimos que el camino más expedito hacia la creación de la lógica dialéctica es la «repetición de lo recorrido», lleno de experiencia histórica, la repetición de lo hecho por Marx, Engels y Lenin, la revaluación materialista crítica de los adelantos que en la esfera de la Gran Lógica la humanidad debe a la filosofía clásica alemana de fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, al proceso, asombroso por su rapidez, de maduración espiritual, jalonado con los nombres de Kant, Fichte, Schelling y Hegel.

«La materia de la lógica» tomó aquí, en brevísimos plazos históricos, un vuelo no visto desde los tiempos de la Antigüedad, ostensible de por sí debido a la tensa dialéctica interior, que su simple conocimiento continúa hasta ahora educando el pensamiento dialéctico.

Ante todo, conviene señalar que precisamente en la filosofía clásica alemana fue comprendido claramente y expresado con agudeza el hecho de que todos los problemas de la filosofía, como ciencia especial, giran de uno u otro modo en torno a la cuestión acerca de *qué es el pensamiento y cuales son sus relaciones recíprocas con el mundo exterior.* La comprensión de este hecho, que había madurado ya en los sistemas de Descartes y de Loche, de Spinoza y de Leibniz, aquí fue transformado en punto de partida, conscientemente establecido, de todas las investigaciones, en principio fundamental de la revaluación crítica de los resultados del desarrollo precedente. Dando cima con Kant a más de dos siglos de investigaciones, la filosofía entró en una nueva etapa de principio en la comprensión y solución de sus problemas especiales.

La necesidad de examinar críticamente y analizar el camino recorrido se dictaba, por supuesto, no solo por exigencias internas de la filosofía misma, ni por el afán de darle fin y orden, aunque los filósofos la entendían justamente así, sino también por la presión autoritaria de las circunstancias exteriores, por el estado de crisis, prerrevolucionario, de toda la cultura espiritual. El tenso conflicto de las ideas en todas las esferas de la vida espiritual, desde la política hasta las ciencias naturales, voluntaria o involuntariamente arrastradas

a la lucha ideológica, excitaba cada vez más insistentemente a la filosofía a llegar por fin hasta las raíces mismas y las fuentes de lo que ocurre, a comprender dónde se oculta la causa de la discordia recíproca entre los hombres y las ideas, a encontrar y señalar una salida racional de la situación creada...

Kant fue el primero que intentó abarcar en los marcos de una comprensión única todos los principios fundamentales opuestos del pensamiento de la época, que se acercaba a su derrumbamiento catastrófico. Tratando de unir y conciliar estos principios en el interior de un solo sistema, él, independientemente de su voluntad, apenas pone más claramente al descubierto la esencia de los problemas, insolubles con ayuda de los métodos probados y conocidos de la filosofía.

La situación real de las cosas en la ciencia se proyecta ante Kant como una guerra de todos contra todos, como aquel estado «natural» que, siguiendo a Hobbes (pero ya aplicándolo a la ciencia), caracteriza como «falta de derechos y violencia». En esa situación, el pensamiento científico (la «razón») «puede defender sus convicciones y pretensiones o garantizarlas no más que por medio *de la guerra*... En el estado natural, pone fin a la disputa la *victoria,* de la cual se jactan ambas partes, y después de la cual sigue en gran parte solo una paz inestable, establecida por la intervención de la autoridad en el asunto...» [36].

En otras palabras, precisamente la lucha tensa entre principios opuestos, cada uno de los cuales se desarrolla en el sistema que pretende al valor y reconocimiento universal, constituye, según Kant, el estado «natural» del pensamiento humano. Por consiguiente, el estado «natural», de hecho y evidente del pensamiento es la dialéctica. Kant no se preocupa en absoluto para que ella sea eliminada de la vida de la razón para siempre, es decir, de la ciencia, comprendida como cierto todo que se desarrolla, sino únicamente para hallar al fin un modo «racional» correspondiente de resolver las contradicciones que surgen en el interior de la ciencia, las discusiones, las disputas, los conflictos y antagonismos. ¿Puede la razón misma, sin ayuda de la «autoridad», superar el dolor de la discordia? Esta situación excita, como dice Kant, «a buscar al fin y al cabo la tranquilidad en cualquier crítica de esta razón y en la legislación, que se basa en ella» [37].

El estado de eterno conflicto de las ideas, de discordia entre los teóricos, se lo imagina Kant como una consecuencia del hecho de que la «república de los científicos» no tenga hasta ahora una «legislación» única, sistemáticamente

elaborada y reconocida por todos, una especie de «constitución de la razón», que permitiese buscar la solución de los conflictos no por el camino de la guerra «a muerte», sino en la esfera de la discusión académica cortés, en forma de un «proceso», donde cada partido respetase el mismo «código» de tesis fundamentales lógicas y, reconociendo en el adversario a una parte igualmente idónea y responsable ante él, continúa siendo no solo crítico, sino también autocrítico, siempre listo a reconocer sus propios errores y pecados contra el reglamento lógico. Este ideal de las relaciones mutuas entre los teóricos —y contra él es difícil objetar algo, incluso hoy en día— alumbra como objetivo de todas las investigaciones de Kant.

Por eso se halla en el centro de su atención ante todo la esfera que tradicionalmente se entronca con la competencia de la lógica. Para Kant era asaz evidente, por otra parte, el hecho de que la lógica, en la forma en que existía, no podía satisfacer de ninguna manera las necesidades ya maduras, no podía servir como instrumento de análisis de la situación creada. La misma denominación «lógica» se hallaba entonces tan desacreditada, que Hegel tenía pleno fundamento para hablar del menosprecio general por tal ciencia, que a lo largo de «siglos y milenios... fue tan respetada como ahora desdeñada» [38]. Y solo la profunda reforma a que se sometió la lógica en los trabajos de los clásicos de la filosofía alemana, le devolvió el respeto y el mérito a la denominación misma de ciencia sobre el pensamiento. Kant fue justamente el primero quien intentó plantear y resolver el problema de la lógica por la vía del análisis crítico de su contenido y destinos históricos. El bagaje tradicional de la lógica se confrontó aquí por primera vez con los procesos reales del pensamiento en las ciencias naturales y en la esfera de los problemas sociales.

Ante todo, Kant se propuso el objetivo de revelar y totalizar aquellas verdades indiscutibles, que nadie ponía en tela de juicio, las cuales habían sido formuladas en los marcos de la lógica tradicional, aunque las desdeñasen por su banalidad. Él trataba, con otras palabras, de revelar en la composición de la lógica aquellas «constantes» que quedaron sin tocar en el curso de todas las discusiones sobre la naturaleza del pensamiento, que se habían prolongado durante siglos e incluso milenios, aquellas tesis que nadie ponía en tela de juicio: ni Descartes, ni Berkeley, ni Spinoza, ni Leibniz, ni Newton, ni Huygens, ni un solo individuo que piense teóricamente. Habiendo separado en la lógica este «residuo», Kant se convenció de que quedaba muy poco: una serie de

tesis generales enteramente, que habían sido ya formuladas, en esencia, por Aristóteles y sus comentadores.

Desde el punto de vista que consideraba Kant a la historia de la lógica, era imposible hacer otra conclusión: desde luego, si se busca en la lógica únicamente las tesis con las cuales todos están de acuerdo: Spinoza, Berkeley, el naturalista-racionalista y el teólogo y se saca fuera de paréntesis todas sus diferencias, entonces en el interior del paréntesis no queda nada, excepto aquellas *ideas* generales sobre el pensamiento, que parecían indiscutibles para todos los hombres que pensaban en una tradición determinada. Aquí tenemos, pues, una generalización *puramente empírica,* que contiene, propiamente, apenas lo que hasta ahora ni uno solo de los teóricos, que han estudiado el pensamiento, discute: cierto conjunto de afirmaciones. Si son exactas, sin embargo, estas tesis de por sí, o son apenas ilusiones, difundidas y generalmente aceptadas por estas afirmaciones, queda en tinieblas.

Es verdad que todos los teóricos han pensado hasta ahora (o aunque solo sea se esforzaban por pensar) conforme a una serie de reglas. Kant, empero, transforma la generalización puramente empírica en juicio teórico (es decir, universal y necesario) sobre el objeto de la lógica en general, sobre los límites legítimos de su objeto: «Los límites de la lógica se fijan perfecta y exactamente, por ser ella la ciencia que expone circunstanciadamente y demuestra con rigor únicamente las reglas formales de cualquier pensamiento...» [39]. «Formales» significa aquí ser absolutamente independientes de cómo se comprende el pensamiento, su origen y fines, sus relaciones con otras capacidades del hombre y con el mundo exterior, etc., etc., es decir, independientemente de cómo se resuelve la cuestión de las condiciones «exteriores», en el interior de las cuales se realiza el pensamiento de acuerdo con las reglas, independientemente de las consideraciones metafísicas, psicológicas, antropológicas y otras. Kant declara tales reglas como absolutamente exactas y universalmente obligatorias para el pensamiento en general, «no importa que él sea apriorístico o empírico... su origen y objeto y si encuentra obstáculos casuales o naturales en nuestra alma *(Gemüt)* [40]

Habiendo trazado de esa manera los límites de la lógica («la lógica debe sus éxitos a la fijación de sus límites, merced a lo cual ella tiene derecho e incluso debe abstraerse de todos los objetos del conocimiento y de las diferencias entre ellos...» [41]), Kant investiga minuciosamente sus posibilidades de principio. Su competencia resulta muy estrecha. En virtud de la formalidad ya señalada,

ella, por necesidad, deja sin atención la diferencia de las ideas que chocan en la discusión y permanece absolutamente neutral no solo, digamos, en la disputa de Leibniz con Hume, sino también en la disputa del hombre inteligente con el imbécil, basta con que este exponga «de manera justa» una idea que no se sabe de dónde y cómo llegó a su cabeza, aunque sea la más desmañada y absurda. Sus reglas son tales, que ella está obligada a suministrar justificación lógica a cualquier absurdidad, con tal que esta no se contradiga a sí misma. La absurdidad que no se contradice a sí misma debe pasar libremente por el filtro de la lógica general.

Kant subraya especialmente que «la lógica general no contiene ni puede contener ninguna prescripción para la capacidad de juicio» [42], como la habilidad de «*poner* en regla, es decir, de diferenciar si algo está subordinado a la regla dada... o no» [43]. Por eso el conocimiento más sólido de las reglas (incluso de las reglas de la lógica general) no garantiza en absoluto su aplicación sin errores. Por cuanto la «ausencia de capacidad de juicio es, propiamente hablando, lo que llaman tontería», y por cuanto «contra este defecto no hay remedio» [44], por tanto la lógica general no puede actuar no solo en calidad de «órganon» (de instrumento) de conocimiento real, sino ni siquiera en calidad de «canon» suyo, en calidad de criterio de comprobación del conocimiento acabado.

Entonces, ¿para qué sirve la lógica? Exclusivamente para comprobar la corrección de los llamados juicios analíticos, es decir, de los actos de exposición verbal de las representaciones ya acabadas que existen en el cerebro, no importa cuán inconsistentes sean, manifiesta Kant, en pleno acuerdo con Bacon, Descartes y Leibniz. La contradicción entre el concepto (es decir, representación rigurosamente determinada) y la experiencia, los hechos (sus determinaciones), es una situación, por motivo de la cual no tiene derecho de manifestarse la lógica general, pues aquí se trata ya del acto de expresar los hechos en la determinación del concepto, y no de descubrir el sentido que de antemano encierra el concepto. (Por ejemplo, si yo estoy convencido de que «todos los cisnes son blancos», al ver a un ave, por todos los rasgos, excepto el color, idéntica a mi representación sobre el cisne, me hallaré ante una dificultad que la lógica general no puede ayudarme a resolver. Una cosa es clara, que con mi concepto «cisne» no se resume a esta ave sin contradicción y yo estoy obligado a decir que ella no es cisne. Si la reconozco como cisne, entonces la contradicción entre el concepto y el hecho se transforma ya en con-

tradicción entre las determinaciones del concepto, pues el sujeto del juicio (el cisne) será determinado por dos predicados que se excluyen mutuamente: «blanco» y «no blanco». Pero esto es ya inadmisible y equivale a reconocer que mi concepto inicial era incorrecto, que es necesario modificarlo para eliminar la contradicción) .

De modo que siempre que surge el problema de si se resume el hecho dado con el concepto dado o no, no puede considerarse en absoluto la aparición de la contradicción como indicador de exactitud o inexactitud del juicio. El juicio puede ser exacto precisamente porque la contradicción en este caso *destruye* el concepto inicial, revela su carácter contradictorio y, por lo tanto, la falsedad... Por eso no deben aplicarse irreflexivamente los criterios de la lógica general allí donde se trata de juicios experimentales, de actos de resumen de hechos con determinaciones del concepto, de actos de concretización del concepto inicial con los datos de la experiencia. Pues en tales juicios el concepto inicial no simplemente se esclarece, sino que se completa con nuevas determinaciones. Aquí tiene lugar la síntesis, la unión de las determinaciones, pero no el análisis, es decir, la separación de la determinación ya existente en detalles.

Los juicios de la experiencia, todos, sin excepción, tienen carácter sintético. Por eso la aparición de la contradicción en la trama de tal juicio es un fenómeno natural e inevitable en el proceso de la precisión de los conceptos de acuerdo con los datos de la experiencia.

En otras palabras, la lógica general no tiene derecho de dar recomendaciones para la capacidad de juicio, pues esta capacidad tiene razón de resumir con las determinaciones del concepto los hechos que *contradicen* directa o indirectamente a estas determinaciones.

Por eso cualquier concepto empírico se halla siempre bajo la amenaza de ser refutado por la experiencia, por el primer hecho que salta a la vista. Por consiguiente, el juicio de carácter nada más que empírico, es decir, ese en que el sujeto aparece como cosa u objeto dado en forma empírica, contemplado sensorialmente (por ejemplo, el mismo juicio sobre los cisnes), es exacto y correcto únicamente con esta reserva: «son blancos todos los cisnes *que hasta ahora, han estado en el campo de nuestra experiencia».* Tal juicio es indiscutible, pues no pretende relacionarse con aquellas cosas únicas del mismo género que todavía no hemos logrado ver. Y Ja experiencia ulterior tiene razón de corregir nuestras determinaciones, de modificar los predicados del juicio.

Efectivamente, nuestro conocimiento teórico tropieza las más de las veces y tropezará siempre con semejantes dificultades.

Pero si eso es así, si la ciencia se desarrolla únicamente a través de la confrontación constante de los conceptos con los hechos, a través de un proceso permanente, que nunca termina, de resolución del conflicto que surge aquí una y otra vez, entonces, enseguida surge agudamente el problema del concepto teórico científico. ¿Se diferencia la generalización teórica científica (el concepto), que pretende a la universalidad y a la necesidad, de cualquier «generalización» empírica inductiva? (Las complicaciones que surgen aquí las esboza graciosamente, cien años después, B. Russell, en una parábola divertida: vivía en el gallinero una gallina, todos los días venía el amo y le traía granza para engordarla, de esto la gallina hará, sin duda, la conclusión: la aparición del amo está relacionada con la aparición de la granza. Pero un buen día el amo aparece en el gallinero con un cuchillo en vez de granza, con lo cual demuestra convincentemente a la gallina, que a ella no le estorbaría tener una idea más sutil sobre los caminos de la generalización científica...)

Dicho con otras palabras: ¿son posibles las generalizaciones, que, aunque hechas únicamente a base de experiencia fragmentaria referente a un objeto dado, pueden, sin embargo, pretender al papel de conceptos, que garanticen la *previsión* científica, es decir, ser «extrapolados» con garantía a la experiencia futura referente al mismo objeto (teniendo en cuenta, por supuesto, la influencia de todas las variadas condiciones, en cuyo interior él puede observarse en el futuro)? ¿Son posibles conceptos, que expresen no solo y no simplemente rasgos comunes, más o menos casuales, que puedan en otro lugar y en otro tiempo faltar, sino el «ser» mismo, la *misma «naturaleza» del género dado de objetos,* la ley de su existencia? Es decir, ¿son posibles las definiciones con ausencia de las cuales está ausente el objeto mismo (imposible e inconcebible) del concepto dado, y se tiene ya otro objeto que, justamente por eso, no es competente ni para confirmar, ni para refutar las definiciones del concepto dado? (Como, por ejemplo, el estudio de los cuadrados o de los triángulos no tiene relación ninguna con nuestra comprensión de las propiedades de la circunferencia o del elipse, por cuanto en la definición del concepto «circunferencia» entran solo los predicados, que describen rigurosamente los límites del género dado de figuras, límites que no se puede pasar, sin pasar a otro género.) El concepto, por lo tanto, presupone «predicados» que no puede

eliminar (sin eliminar el objeto mismo del concepto dado) ninguna futura, según la terminología de Kant, «cualquier posible» experiencia.

Así surge la diferencia kantiana de las generalizaciones puramente empíricas y teóricas científicas. Las definiciones de los conceptos deben caracterizarse por la universalidad y la necesidad, es decir, deben ser dadas de modo que no las pueda refutar ninguna futura experiencia.

Las generalizaciones teóricas científicas y los juicios, a diferencia de los puramente empíricos, pretenden, en todo caso, a la universalidad y la necesidad (a pesar de aclarar los fundamentos metafísicos, psicológicos o antropológicos de tal pretensión), con lo que ellos pueden ser confirmados por la experiencia de todos los hombres, que se hallan en su sano juicio, y no pueden ser refutados por esta experiencia. Pues de otro modo la ciencia no tendría más valor que las exclamaciones del tonto de la fábula internacional, que a tiempo y destiempo pronuncia sentencias, oportunas y justificadas solo en circunstancias rigurosamente restringidas, es decir, hace pasar irreflexivamente un juicio, aplicable solo a un caso particular, por absolutamente universal, exacto en cualquier otro caso, en cualesquiera condiciones de lugar y de tiempo...

La generalización teórica científica (y el juicio, que une dos o más generalizaciones) debe indicar no solo la definición del concepto, sino también el total de condiciones de su aplicabilidad, carácter universal y necesidad. Pero aquí reside toda la dificultad. ¿Podemos establecer categóricamente que están enumeradas todas las condiciones necesarias? ¿Podemos estar seguros de haber incluido únicamente las condiciones realmente necesarias? ¿No puede ocurrir que incluyamos condiciones que no son absolutamente necesarias?

Kant deja esta cuestión también abierta. Y tiene razón, por cuanto aquí siempre se encierra la posibilidad de errores. Cuántas veces la ciencia toma en realidad lo particular por lo general. En todo caso, es claro que la lógica «general», es decir, puramente formal, tampoco tiene derecho aquí de formular una regla, que permita distinguir simplemente lo común de lo *universal;* lo que se ha observado *hasta ahora,* de lo que se observará *en adelante,* no importa cuánto se prolongue nuestra experiencia ni cuáles amplias esferas de hechos abarque. Para las reglas de la lógica general, un juicio como «todos los cisnes son blancos» no se diferencia en nada de juicios como «todos los cuerpos de la naturaleza están extendidos», pues la diferencia aquí consiste no en la forma, sino exclusivamente en el contenido y origen de los conceptos que

entran en la composición del juicio. El primero es empírico y conserva plena vigencia apenas con respecto a la experiencia ya transcurrida (según la terminología de Kant, es exacto solo «a posteriori»), el segundo pretende a mucho más, a la justicia con respecto al futuro, a cualquier posible experiencia futura con respecto a los cuerpos de la naturaleza (siguiendo aquella misma terminología, será exacto «a priori», de antemano, antes de comprobarse por la experiencia). Nosotros, sin saber por qué, estamos convencidos (y la ciencia le da a nuestra convicción un carácter de convicción apodíctica) que no importa cuánto viajemos en los espacios siderales y cuán profundamente penetremos en las entrañas de la materia, nunca y en ninguna parte encontraremos «cuerpos de la naturaleza», que refuten esta convicción de la no existencia de «cuerpos no extendidos».

¿Por qué? Porque no puede haber en la naturaleza cuerpos no extendidos. Responder así, dice Kant, sería imprudente. Aquí podemos decir apenas lo siguiente: si incluso en el universo infinito existen tan asombrosos cuerpos, ellos, en todo caso, no podrán nunca estar al alcance de nuestro campo visual, al alcance de nuestra experiencia. Y si estuvieran a nuestro alcance, los percibiríamos como cuerpos extendidos o, en general, no los percibiríamos de ningún modo. Pues nuestros órganos de percepción, por su estructura, son capaces de percibir solo cosas con forma espacial y únicamente extendidas y que se continúan (con la forma del tiempo).

Puede ser que ellos «por sí mismos» *(an sich)* sean así. Esto, Kant no considera posible de negar o afirmar. Sin embargo, «para nosotros», ellos son así y no pueden ser de otra manera, pues en caso contrario no pueden ser incluidos, en general, en nuestra experiencia, hacerse objetos de experimento, y, por esa razón, servir de fundamento para juicios y tesis científicos, para la matemática, física, química y otras disciplinas.

Las determinaciones espaciales y temporales de las cosas (los modos de ser descritas matemáticamente) se excluyen, por eso, de la amenaza de ser refutadas por parte de cualquier posible experiencia, pues ellas son exactas con la condición (o «bajo las condiciones») de que sea posible esta experiencia.

Como tales, todas las tesis teóricas (es decir, todos los juicios que unen dos o más definiciones) adquieren un carácter universal y necesario y no necesitan ya ser confirmadas por la experiencia. Por eso, Kant define todas las tesis teóricas como juicios apriorísticos sintéticos. Precisamente, en virtud de ese

su carácter podemos estar plenamente seguros de que no solo en nuestra pecadora tierra, sino en cualquier otro planeta, 2x2=4, y no 5 ó 6, y la diagonal del cuadrado es inconmensurable con sus lados; en cualquier rincón del Universo se observarán lo mismo las leyes de Galileo, Newton y Kepler... Pues en la composición de tales proposiciones se unen (se sintetizan) única y exclusivamente definiciones *universales y necesarias,* predicados del concepto (en el sentido arriba aclarado).

Pero si el problema esencial con que tropieza la ciencia no son los juicios analíticos, sino los juicios sintéticos, y la lógica general es competente para juzgar solo la corrección analítica, inevitablemente surge la conclusión de que, además de la lógica general, debe existir una lógica especial, que tenga que ver únicamente con la aplicación teórica del intelecto, con las reglas de producción de los juicios teóricos (según la terminología de Kant, apriorísticos sintéticos), de los juicios que nosotros tenemos derecho de valorar como universales, necesarios y, por lo tanto, como objetivos. «... Si tenemos fundamento para considerar el juicio como necesario de importancia general... debemos reconocerlo también como objetivo, es decir, que expresa no solo la relación de la percepción por el sujeto, sino también la propiedad del objeto; en realidad, sobre qué base los juicios de otros deberían necesariamente concordar con los míos, si no hubiese unidad del objeto al que todos ellos se refieren y con el cual deben concordar, y concordar, por esa razón, también entre sí» [45].

Es verdad que todavía no sabemos nada sobre el objeto como tal, es decir, fuera de la experiencia de todos los hombres en general; no obstante, en la experiencia de todos los hombres actuales y futuros, organizados lo mismo que nosotros, él lucirá sin falta exactamente lo mismo (y por eso cualquiera puede comprobar la exactitud de nuestro juicio), el juicio teórico está obligado a responder de esto.

De aquí hace la conclusión Kant de que debe existir una lógica (o, más exactamente, una sección de la lógica), que trate especialmente de los principios y reglas de la aplicación teórica del pensamiento, o de las condiciones de aplicación de las reglas de la lógica general en la solución de los problemas teóricos, en los actos de producción de los juicios universales, necesarios y, por lo tanto, objetivos. Esa lógica ya no tiene derecho, a diferencia de la lógica general, a desdeñar la diferencia entre los conocimientos (entre las ideas) según su contenido y origen. Ella puede y debe servir como canon suficiente (o como

órganon) para el pensamiento, que pretende a la universalidad y la necesidad de sus conclusiones, generalizaciones y proposiciones. Kant la llama lógica trascendental, o lógica de la verdad.

Aquí se halla en el centro de la atención, naturalmente, el problema de las llamadas acciones sintéticas del intelecto, es decir, de las acciones por medio de las cuales se logra un nuevo conocimiento, y no un simple esclarecimiento de la idea ya metida en la cabeza. Entendiendo por síntesis la «unión de distintas ideas una con otra y la comprensión de su variedad en un acto único de conocimiento» [46], Kant le daba a la síntesis el papel y la importancia de operación fundamental del pensamiento, que precede de hecho y en el tiempo a cualquier análisis. Si el análisis se limita al proceso de la descomposición de ideas y conceptos acabados, la síntesis aparece como un acto *de producción* de nuevos conceptos. Las reglas de la lógica general tienen una relación muy convencional con este acto y, vale decir, con las formas iniciales primarias de trabajo del pensamiento.

En realidad, dice Kant, donde el juicio de antemano no ha unido nada, allí tampoco tiene nada que descomponer, y por eso «nuestras representaciones deben estar ya dadas con anterioridad a cualquier análisis de ellas, ni un solo concepto *de contenido* puede surgir analíticamente» [47]. Entonces, las formas lógicas fundamentales primarias resultan ser no principios de la lógica general, no principios fundamentales de los juicios analíticos (es decir, no son ley de identidad e interdicción de la contradicción), sino apenas formas generales, esquemas y modos de unión de distintas ideas en la composición de cierta nueva idea, esquemas que garantizan la *unidad en la variedad,* modos de identificación de lo distinto, de unión de lo no homogéneo.

De modo que, a pesar del orden formal de su exposición y a contrapelo del mismo, Kant afirma, en esencia, que las verdaderas formas lógicas universales —primarias y fundamentales— no son aquellas formas que se consideraban como tales por la lógica formal inveterada. Ellas son más bien el «segundo piso» de la ciencia lógica y, por consiguiente, derivadas y secundarias, exactas solo en cuanto concuerdan con proposiciones más universales e importantes, que se refieren *a la síntesis* de las determinaciones en la estructura del concepto y el juicio.

Esta es una verdadera revolución en las concepciones sobre el objeto de la lógica como ciencia del pensamiento. Habitualmente, se presta insuficiente

atención a este punto en las exposiciones de la teoría kantiana del pensamiento, aunque, justamente aquí, él resulta ser el verdadero fundador de principio de la nueva etapa dialéctica en el desarrollo de la lógica como ciencia. Kant es el primero que empieza a ver las formas *lógicas* principales del pensamiento en las *categorías,* incluyendo de ese modo en la composición del objeto de la lógica, lo que toda la tradición precedente consideraba de competencia de la ontología y de la metafísica, pero en ningún caso de la lógica.

«La unión de las ideas en la conciencia es un juicio. Por consiguiente, pensar es lo mismo que formar juicios o referir las ideas a los juicios en general. Por eso los juicios son: o subjetivos, cuando las ideas se relacionan con la conciencia en un solo sujeto, y en él se unen, u objetivos, cuando las ideas se unen en la conciencia en general, es decir, son necesarios. Los elementos lógicos de todos los juicios son distintos posibles modos de unir las ideas en la conciencia. Si ellas son conceptos, entonces son conceptos de la unión *necesaria* de las ideas en la conciencia, por lo tanto, son principios de los juicios objetivamente significativos» [48].

Las categorías son «precisamente principios de los juicios objetivamente significativos». Justamente por eso es que la lógica anterior se desentendía de la investigación de estas formas lógicas fundamentales del pensamiento; ella no solo no podía ayudar con sus recomendaciones al movimiento del conocimiento teórico científico, sino que tampoco podía arreglárselas en el interior de su propia teoría. «Yo nunca quedé satisfecho con la definición del juicio en general, dada por aquellos lógicos que afirman que el juicio es la idea de la relación entre dos conceptos. Sin entrar aquí en disputa con motivo de lo erróneo de esta definición (aunque de ella surgieron muchas consecuencias graves para la lógica)... diré solamente que en esta definición no se indica en qué consiste esta *relación*» [49].

Kant planteó correctamente el problema de la comprensión de las categorías como unidades lógicas, descubriendo sus funciones lógicas en el proceso de producción y circulación del conocimiento. Es cierto, como veremos luego, que él tampoco manifestó casi ninguna actitud crítica hacia las definiciones de las categorías, copiadas por la lógica de la ontología. Sin embargo, el problema fue planteado: las definiciones de las categorías fueron comprendidas como esquemas lógicos (universales y necesarios) o principios de ligamento de las ideas en la estructura de los juicios «objetivos».

Las categorías son precisamente aquellas formas universales (esquemas) de actividad del sujeto, por medio de las cuales se hace posible ligar la experiencia, es decir, fijar las percepciones sueltas en forma de conocimiento: «... como la experiencia es conocimiento a través de percepciones ligadas entre sí —continúa Kant—, las *categorías* son las condiciones de la posibilidad de la experiencia y por eso son aplicables *a priori* a todos los objetivos de la experiencia» [50] (el subrayado es mío. —E. I.). Por eso cualquier juicio que pretende a la significación universal, incluye siempre —clara o veladamente— una *categoría:* «Nosotros no podemos *pensar* ni una sola cosa como no sea con ayuda de las categorías» [51].

Y si la lógica aspira al papel de ciencia del pensamiento, debe desarrollarse precisamente como doctrina de las categorías, como un sistema de enlace de las determinaciones categoriales del pensamiento. De lo contrario ella no tiene derecho de llamarse ciencia del pensamiento. Así pues, Kant (y no Hegel, como a menudo piensan y afirman) percibió el contenido fundamental de la lógica en las determinaciones categoriales del conocimiento, comprendió que la lógica es ante todo la exposición sistemática de las categorías: de los conceptos universales y necesarios, que caracterizan el objeto en general, esos mismos conceptos que, por tradición, se consideraban como objeto de investigación monopolizado por la metafísica. Simultáneamente, lo que está ligado con la esencia misma de la concepción kantiana, las categorías no son otra cosa que formas universales (esquemas) de la actividad cognoscitiva del sujeto, formas puramente lógicas del pensamiento, comprendido no como un acto psicológico individual, sino como una actividad «genérica» del hombre, como un proceso impersonal de desarrollo de la ciencia, como un proceso de cristalización del conocimiento universal en la conciencia individual.

Kant, no sin fundamento, considera a Aristóteles como fundador de tal comprensión de la lógica, a aquel mismo Aristóteles, al cual, siguiendo la tradición medioeval, consideran responsable de estrechez formal; en realidad no le corresponde la comprensión de los límites y competencia de la lógica. Sin embargo, Kant le reprocha de no haber hecho ninguna «deducción» de su tabla de categorías, sino apenas limitarse a revelar e inventariar aquellas categorías que ya funcionaban en la conciencia de su época. Por eso, dice la lista aristotélica de categorías adolece de «empirismo». Además, este reproche en boca de Kant suena mucho más severo, Aristóteles no contento con el esclarecimiento de la función lógica de las categorías, les atribuyó también

«importancia metafísica», declarándolas no solo como esquemas lógicos, es decir, teóricos cognoscitivos, de la actividad del intelecto, sino también como formas universales del ser, como determinaciones universales del mundo de las cosas por sí mismas. Mejor dicho «hipostasiaba» purísimos esquemas lógicos en forma de metafísica, en forma de teoría universal de la objetividad como tal.

Así pues, Kant ve el pecado fundamental de Aristóteles en haber tomado las formas del pensamiento por las formas del ser y, de ese modo, transformó a la lógica en metafísica, en ontología. De aquí surge el problema: para corregir el error de Aristóteles, es necesario transformar la metafísica en lógica. Dicho con otras palabras, a través del prisma giratorio de sus orientaciones iniciales, Kant vio de todos modos la importancia real de Aristóteles como «padre de la lógica», comprendió que, como tal, Aristóteles se presentó precisamente siendo el autor de la *Metafísica.* Así, Kant cortó de raíz, de una vez y para siempre, la interpretación medioeval de Aristóteles y de la lógica, que veía la doctrina lógica del Estagirita solo en los textos del *Órganon.* Este era un aislamiento antinatural de la lógica con respecto a la metafísica, del que en realidad no es responsable Aristóteles; sus autores son los estoicos y los escolásticos, adquiriendo en la Edad Media un carácter de prejuicio, pero Kant lo eliminó, lo superó.

En la *Crítica de la razón pura,* Kant no ofrece su sistema de categorías, sino solo plantea el problema de su creación, pues para él «es importante aquí no la plenitud del sistema, sino la plenitud de los principios para el sistema» [52]. Tampoco expone la lógica, sino únicamente los principios más generales y los contornos del objeto de la lógica en su nueva comprensión, sus categorías más generales (de la cantidad, calidad, relaciones y modalidades, cada una de las cuales se concreta más adelante en tres derivadas). Kant considera que la elaboración ulterior del sistema de la lógica en el espíritu de los principios ya descubiertos, no constituye ya un trabajo singular: «... el vocabulario completo de estos conceptos, con todas las aclaraciones necesarias, no solo es posible, sino fácilmente realizable» [53]. Tal «problema se puede resolver satisfactoriamente, si se toma cualquier manual de ontología y se añade, por ejemplo, a la categoría de la casualidad los predicables de la fuerza, el efecto y el sufrimiento, a la categoría de las relaciones, los predicables de presencia y reacción, a las categorías de la modalidad, los predicables del surgimiento, la desaparición, el cambio, etc.» [54].

Kant manifiesta de nuevo aquí, como en el caso con la lógica general, una *falta* completa *de espíritu crítico* con respecto al bagaje teórico de la metafísica anterior y a las definiciones de las categorías formuladas por ella, ya que limitaba la tarea de crear la nueva lógica a una revaluación nada crítica, a una transformación puramente formal de la metafísica anterior (de la ontología) en lógica. En la práctica esto se resolvía a veces únicamente con el cambio de nombre de los conceptos «ontológicos» por conceptos «lógicos». Pero el cumplimiento de la tarea planteada por Kant condujo muy rápidamente al convencimiento de que el asunto de la ejecución no era tan sencillo, que en este caso no se requería una transformación formal, sino una transformación muy seria, que llegase hasta las raíces de todo el sistema de la filosofía. Para el mismo Kant esta circunstancia aparecía confusa todavía e incompleta; las contradicciones dialécticas de la metafísica anterior eran reveladas por él solo parcialmente: en las célebres cuatro antinomias de la razón pura. La faena, sin embargo, había empezado.

Según Kant, las categorías son formas puramente lógicas, esquemas de la actividad del intelecto, que liga los datos de la experiencia sensorial (de las percepciones) en forma de concepto, de juicio teórico (objetivo). Las categorías por sí mismas son vacías, y la tentativa de emplearlas no como formas lógicas de generalización de los datos empíricos, sino en cierto modo de otra manera conduce solo a la vanilocuencia, a la logomaquia privada de sentido. Kant expresa a su manera esta idea, cuando afirma que las categorías no se pueden comprender en ningún caso como determinaciones abstractas de las cosas por sí mismas, como ellas existen fuera de la conciencia de los hombres, más allá de los límites de la experiencia. Ellas caracterizan en forma universal (universal abstracta) únicamente el objeto *pensado,* es decir, el mundo exterior *tal como lo pensamos por necesidad,* tal como se presenta en la conciencia después de su refracción a través del prisma de nuestros órganos de los sentidos y de las formas del pensamiento. Por eso la lógica trascendental —la lógica de la verdad— es lógica, *solo lógica,* solo doctrina sobre el pensamiento. Sus conceptos (categorías) no nos dicen absolutamente nada acerca de cómo están los asuntos en el mundo fuera de la experiencia, si hay allá, en el mundo de lo «trascendental», de lo que está fuera de la experiencia, causalidad, necesidad y casualidad, diferencias cualitativas y cuantitativas, diferencia de probabilidad e inevitabilidad de la llegada de los acontecimientos, etc., etc. Kant no considera posible resolver este problema. Sin embargo, en el mundo que

nos da la experiencia, las cosas andan precisamente así, como las pinta la lógica, y a la ciencia esto le basta.

Por eso, ella está obligada a esclarecer, siempre y en todas partes, las causas, las leyes, a distinguir lo probable de lo absolutamente inevitable, a esclarecer y expresar en cifras el grado de probabilidad de la llegada de uno u otro acontecimiento, etc. En el mundo, con el cual tiene que ver la ciencia, no deben hacer acto de presencia, incluso como hipótesis, factores «no extendidos», o factores «eternos» (es decir, arrancados del dominio de las categorías del espacio y el tiempo), ni fuerzas «incorpóreas», ni «esencias» absolutamente inmodificables y otros accesorios de la metafísica anterior. El lugar de la vieja ontología debe ocuparlo de ahora en adelante no cualquier ciencia esclarecida por la crítica, así sea nueva por principio, sino únicamente la totalidad de las ciencias experimentales: matemáticas, mecánica, óptica, física, química, mecánica celeste (astronomía), geología, antropología, fisiología. Solo todas las ciencias existentes (y las que puedan surgir en el futuro) juntas, generalizando los datos de la experiencia, con ayuda de las categorías de la lógica trascendental, están en condiciones de resolver el problema que monopolizó para sí la ontología anterior.

Resolver, subraya, no obstante, Kant, pero en ningún caso *resolver en forma acabada.* Resolver en forma acabada este problema no lo lograrían ni todas las ciencias juntas, pues, en esencia, el asunto es insoluble. Y no porque la experiencia, en la cual se apoyaría tal cuadro del mundo como un todo, nunca termine, no porque la ciencia, desarrollándose en el tiempo, descubra cada día nuevas y nuevas esferas de hechos y corrija sus posiciones, por eso nunca logra acabar de modo absoluto su construcción del universo en conceptos. Si Kant razonase así, tendría toda la razón. Mas para él, esta idea absolutamente exacta, adquiere una forma un tanto distinta de expresión y se transforma en la tesis fundamental del agnosticismo, al afirmar que es imposible construir un cuadro único del mundo, científicamente fundado, incluso relativamente satisfactorio para un momento dado de tiempo.

La cosa es que cualquier tentativa de construir tal cuadro se desploma inevitablemente en el mismo momento de la ejecución, pues inmediatamente lo quiebran las grietas de las antinomias, de las contradicciones inmanentes: las fuerzas destructoras de la dialéctica. El buscado cuadro será contradictorio inevitablemente en su interior, lo que es para Kant equivalente a su *falsedad.*

¿Por qué ocurre así? La *Crítica de la razón pura* da la respuesta, en la parte consagrada al análisis de la estructura lógica de la razón como función sintética superior del intelecto humano.

Resulta que más allá de los límites de la competencia de la lógica general y también de la trascendental queda todavía una tarea, con la cual tropieza constantemente el conocimiento científico: la tarea de la síntesis teórica de todos los juicios «experimentales» particulares en una teoría estructural única, desarrollada con un principio único general. Aquí surge por completo otra tarea. Ahora hay que generalizar, es decir, unir, ligar ya no los hechos empíricos, contemplados sensorialmente dados en la contemplación viva, para obtener conceptos, sino *los conceptos mismos.* Se trata ya no de los esquemas de la síntesis de datos sensitivos en el juicio, sino de la unidad del juicio mismo y de los productos de su actividad en la estructura de la teoría, en la estructura del sistema de los conceptos y los juicios. Naturalmente, la generalización de los datos con ayuda del concepto y la generalización de los conceptos con ayuda de la teoría, con ayuda de la «idea» o del principio rector universal son operaciones completamente distintas. Y las reglas aquí deben ser otras.

Por eso en la lógica de Kant surge un piso más, una especie de «metalógica de la verdad», que pone bajo su control crítico e inspección no ya los actos particulares de la actividad razonadora, sino a todo el juicio en conjunto, al Pensamiento, por así decirlo, con mayúscula. Al pensamiento en sus funciones sintéticas superiores, y no a los esquemas operacionales particulares de la síntesis.

La tendencia del pensamiento a crear una teoría acabada y única es natural e indiscutible. Él no puede ni quiere estar satisfecho con un simple agregado, con un simple montón de *generalizaciones* particulares, siempre trata de unirlas, de atarlas unas con otras, con ayuda de los principios generales. Es una tendencia legítima. Y por cuanto se realiza en la acción y luce como una capacidad singular, Kant la llama razón, para distinguirla del juicio. La razón es el juicio mismo, solo que se encarga de solución de un problema especial: como esclarecimiento de la unidad absoluta en la variedad, como síntesis de todos sus esquemas y resultados de su aplicación en la práctica. Desde luego, aquí también él actúa según las reglas de la lógica. Pero, resolviendo el problema señalado, el pensamiento, que observa con exactitud todas las reglas y normas de la lógica, sin exclusión, (tanto de la general, como de la trascendental), de todos modos, con inevitabilidad trágica, cae en la contradicción,

en la autodestrucción. Kant demuestra minuciosamente que esto no ocurre en absoluto por negligencia o falta de conciencia de unos u otros individuos pensantes, sino justamente porque los individuos se guían con celo por las exigencias de la lógica, en verdad, allí donde sus reglas y normas son impotentes y carecen de competencia. Entrando al campo de la razón, el pensamiento irrumpe en un terreno donde estas leyes no tienen vigencia. Por eso la metafísica anterior se devanó los sesos durante milenios en contradicciones y disputas sin salida, tratando porfiadamente de resolver su problema con instrumentos inútiles.

Y Kant se plantea la tarea de encontrar y formular las «reglas» especiales, a las cuales se subordina la capacidad (que, en la práctica, resulta ser incapacidad) del pensamiento para organizar conjuntamente, en la estructura del esquema teórico íntegro, todas las generalizaciones y juicios particulares de la experiencia, y establecer las leyes de la razón. La razón, como función superior sintética del intelecto, «procura llevar la unidad sintética, que se piensa en categorías, hasta lo absolutamente incondicional» [55]. En tal función, el pensamiento tiende al esclarecimiento completo de aquellas condiciones bajo las cuales cada generalización particular de la razón (cada concepto y juicio) puede considerarse ya correcta, sin reservas posteriores. Pues solo entonces la generalización estará completamente a salvo de ser refutada por una nueva experiencia, es decir, de la contradicción con otras generalizaciones igualmente exactas.

La pretensión a la síntesis absolutamente plena e incondicional de las determinaciones del concepto, y, por eso mismo, de las condiciones en cuyo interior estas determinaciones son incondicionalmente exactas, es igual a la pretensión al conocimiento de la cosa por sí misma. En realidad, si yo corro el riesgo de afirmar que el objeto A se determina por el predicado B *en su extensión absolutamente plena,* y no únicamente en aquella parte suya que estuvo o podría estar en la esfera de nuestra experiencia, elimino de mi afirmación (juicio) aquella limitación que establece la lógica trascendental para todos los juicios experimentales. A saber: yo, aquí, ya no hago la reserva de que mi juicio es exacto únicamente bajo la condición que nos imponen las propias formas de la experiencia, nuestros modos de percepción, los esquemas de la generalización, etc. Yo empiezo a pensar que el juicio que atribuye al objeto A el predicado B es exacto ya no solo en las condiciones de la experiencia, sino también más allá de sus límites, que él se refiere a A no solo como un objeto

de cualquier posible experiencia, sino también, prescindiendo de esta experiencia, fija a A como objeto que existe por si mismo...

Esto significa que se eliminan de la generalización *todas* sus limitaciones que la condicionan, incluso las condiciones impuestas por la experiencia. Pero no se puede eliminar todas las condiciones, «porque la totalidad absoluta de las condiciones es un concepto no aplicable a la experiencia, porque ninguna experiencia es incondicional» [56]. Esta ilegítima *démarche* del pensamiento Kant la denominaba aplicación trascendente de la razón, es decir, tentativa de afirmar que las cosas por sí mismas son tal como aparecen en el pensamiento científico, que aquellas propiedades y predicados que inscribimos a su nombre, como objetos de toda posible experiencia, corresponden a ellas también cuando existen por sí mismas y no se transforman en objetos de experiencia (percepción, juicio y teorización) de alguien.

Semejante aplicación trascendente del juicio lleva consigo contradicciones, antinomias. Surge una contradicción lógica en el interior del juicio mismo, que lo destruye, que aniquila a la forma misma del pensamiento en general. La contradicción lógica es un indicador para el pensamiento, que señala que él se empeña en solucionar un problema que es superior a sus fuerzas. La contradicción le recuerda al pensamiento que no se puede abarcar lo inabarcable.

El juicio cae aquí en estado de contradicción lógica (de antinomia) no solo e incluso no tanto porque la experiencia es siempre incompleta, no porque a base de una parte de la experiencia se haga la generalización, correcta también para la experiencia total. Esto, justamente, puede y debe hacerlo el juicio; de otro modo ninguna ciencia sería posible. El asunto es muy otro: al intentar hacer la síntesis completa de todos los conceptos y juicios teóricos, hechos a base de la experiencia anterior, inmediatamente se revela que ya la misma *experiencia pasada* era antinómica en su interior, si, naturalmente, se la toma en conjunto, y no apenas un aspecto o fragmento suyo, arbitrariamente limitado, donde, por supuesto, es posible evitar las contradicciones. Y la experiencia pasada ya es antinómica porque encierra generalizaciones y juicios, sintetizados según los esquemas de categorías *no solo distintas,* sino abiertamente opuestas.

En el instrumental del juicio, como señala la lógica trascendental, existen pares de categorías mutuamente opuestas, es decir, de esquemas de acciones

del pensamiento en direcciones mutuamente opuestas. Por ejemplo, existe la categoría de la identidad, que orienta el intelecto a la búsqueda de determinaciones idénticas, invariantes en los distintos objetos, pero también existe la categoría de la diferencia, polar a la primera, que se propone, exactamente, la operación inversa: la búsqueda de las diferencias y variantes en objetos aparentemente idénticos. Al lado del concepto de necesidad se halla el concepto de casualidad, etc., etc. Cada categoría tiene una categoría contraria, que no puede unirse con ella sin violar la interdicción de la contradicción. Está claro, pues, que la diferencia no es la identidad, o es no identidad, y la causa no es el efecto (es no efecto). Es cierto que pura y formalmente la causa y el efecto se resumen en una misma categoría: la interacción, pero esto significa solo que la misma categoría superior que abarca a ambas se subordina a la ley de la identidad, es decir, que ignora las diferencias entre ellas.

Y cualquier fenómeno, dado en la experiencia, siempre se puede comprenderlo con ayuda tanto de uno, como de otro esquema categorial opuesto. Si, digamos, yo considero cierto hecho como efecto, mi búsqueda se dirigirá a la serie infinita de fenómenos y circunstancias *que precedieron* al hecho dado, pues detrás de cada hecho se halla toda la historia del Universo. Y si, al contrario, yo quiero comprender el hecho dado como causa, me veré obligado a ir por la cadena de los fenómenos y hechos *que siguieron* tras él en el tiempo, separándome de él hacia adelante, en el tiempo, cada vez más y más, sin esperanza de regresar a él otra vez en un futuro... Aquí tenemos dos direcciones de la búsqueda, mutuamente incompatibles y jamás coincidentes una con otra, dos caminos para la investigación de un mismo hecho. Y ellos jamás se encontrarán, pues el tiempo en ambos extremos es infinito, y el esclarecimiento causal se alejará cada vez más y más de la dirección inversa de la búsqueda del efecto, que mutuamente se aleja de él.

Por consiguiente, en lo tocante a cualquier cosa u objeto en el Universo siempre pueden ser expresados dos puntos de vista que se excluyen mutuamente, trazados dos caminos de investigación que no se unen, y, por eso, pueden desarrollarse dos teorías, dos concepciones, cada una de las cuales se crea en absoluta conformidad con todas las exigencias de la lógica, con todos los hechos (con los datos de la experiencia) que se refieren al asunto, y que, no obstante, o, más exactamente, merced a esto, precisamente, no pueden ser relacionados conjuntamente en la estructura de una sola teoría sin que en su interior se conserve y se reproduzca aquella misma contradicción lógica. La

tragedia del juicio consiste en que él mismo, tomado en conjunto, es inmanentemente contradictorio, contiene categorías, cada una de las cuales es tan legítima, cuanto lo es otra, y la esfera de su aplicabilidad *en los marcos de la experiencia* no está limitada por nada, es decir, es tan amplia como la experiencia misma. Por eso, siempre, antes, ahora y en adelante, con motivo de cualquier objeto deben surgir y desarrollarse inevitablemente dos teorías (en el límite, naturalmente) mutuamente opuestas, cada una de las cuales manifiesta una pretensión enteramente lógica a la universalidad y a la exactitud con respecto a toda la experiencia en conjunto.

Las antinomias podrían liquidarse solo por un camino: arrojando de la lógica por lo menos una mitad de los esquemas categoriales de la síntesis, y en cada par de categorías declarar a una categoría legítima y correcta, y a la otra prohibir su uso en el arsenal de la ciencia. La metafísica anterior lo hizo así. Declaraba, por ejemplo, a la causalidad como un concepto puramente subjetivo, como característica de nuestro desconocimiento de las causas de los fenómenos y transformaba la necesidad en el único esquema categorial objetivo del juicio, lo que condujo al reconocimiento de la inevitabilidad fatal hasta del más insignificante y absurdo acontecimiento.

Por eso Hegel, un poco más tarde, llamó *metafísico* a ese método de pensamiento, que era en realidad característico para la metafísica —antes de Kant—, que se desembarazaba de las contradicciones internas desdeñando monda y lirondamente a la mitad de las categorías legítimas del pensamiento, a la mitad de los esquemas del juicio con significación objetiva. Pero inmediatamente surgió la interrogante: ¿a cuál categoría —del par opuesto— se debe preferir y conservar, y cuál debe ser rechazada, declarada «ilusión subjetiva»? Aquí, demuestra Kant, no hay y no puede haber ningún fundamento objetivo para elegir. Esto se resuelve en forma puramente arbitraria, por la inclinación individual. Y por lo tanto, ambos sistemas metafísicos son igualmente justificados (uno y otro lleva al principio universal) e igualmente subjetivos, porque cada uno de ellos le niega a su contrario principio objetivo.

La metafísica anterior se esforzaba con obstinación en organizar la esfera de la razón sobre la base de la ley de la identidad y el veto de la contradicción en las determinaciones. Faena que por principio es irrealizable. Pues si las categorías se consideran como predicados universales necesariamente inherentes a cierto sujeto, entonces, ese sujeto debe ser la cosa como tal. Pero las categorías, consideradas como predicados del mismo sujeto del juicio, se ha-

llan en contradicción *una con otra,* se crea una situación paradójica. Y en ese caso el juicio cae bajo el veto de la contradicción, que en la redacción kantiana sonará así: «... ni a una sola cosa es inherente un predicado que la contradiga...» [57]. Por lo tanto, si yo determino a una cosa como tal, por medio de una categoría, no tengo ya derecho, sin violar el veto, de atribuirle determinaciones de la categoría opuesta.

La conclusión de Kant reza: el análisis suficientemente riguroso de cualquier teoría que pretenda a la síntesis absolutamente completa de todas las determinaciones (de todos los predicados de una misma cosa por sí misma), a la exactitud absoluta de sus afirmaciones, descubrirá siempre en su estructura antinomias más o menos hábilmente enmascaradas.

El juicio, aclarado por la crítica, es decir, que comprende sus derechos legítimos y no pretende a las esferas vedadas para él de lo trascendental, siempre tenderá a la síntesis absolutamente completa como ideal supremo del conocimiento científico, pero jamás se permitirá afirmar que ya ha alcanzado esa síntesis, que al fin ha determinado la cosa como tal por medio de la serie completa de sus predicados universales y necesarios y dado la lista completa de las condiciones de la veracidad de sus conceptos. Por eso, los inveterados adversarios teóricos, en lugar de hacerse una guerra interminable a muerte, deberían instituir algo así como una coexistencia pacífica entre sí, reconociendo a cada uno derechos iguales a la verdad relativa, a la síntesis relativamente exacta. Deberían comprender que con respecto al objeto por sí mismo igualmente carecen de razón, que cada uno d e ellos, por cuanto no viola el veto de la contradicción, posee apenas una parte de la verdad, dejando la otra parte de ella a su adversario. Por lo demás, ambos tienen razón en el sentido de que el juicio en conjunto (es decir, la razón) siempre tiene en su interior no solo intereses distintos, sino también opuestos, igualmente legítimos e iguales en derechos. A una teoría, por ejemplo, le interesan las características idénticas de cierto círculo de fenómenos, y a otra le interesan sus diferencias (digamos, las determinaciones científicas del hombre y del animal, del hombre y de la máquina, de la planta y del animal). Cada teoría realiza un interés de la razón plenamente legítimo, *pero particular;* por eso ninguna de ellas, tomada aisladamente, descubre el cuadro objetivo de la cosa, como existe fuera y antes de la conciencia, independientemente de cada uno de los intereses señalados. Y unir esas teorías en una sola no se puede sin transformar la relación antinómica entre ambas teorías en relación antinómica entre los conceptos en el

interior de la teoría única, sin destruir el esquema analítico deductivo de sus conceptos.

¿Qué debe dar al conocimiento científico la «crítica de la razón»? Naturalmente, no le dará la receta que elimina la dialéctica del conocimiento. Esto es imposible e irrealizable, pues el conocimiento en conjunto se logra siempre a través de la polémica, a través de la lucha de principios e intereses opuestos. Y a ello obedece la necesidad de que los partidos que luchan en la ciencia sean autocríticos en grado sumo, a fin de que la legítima aspiración de realizar estrictamente su principio en la investigación de los hechos no se convierta en terquedad paranoica, en ceguera dogmática, que impide ver el grano racional en las opiniones del adversario teórico. Entonces la crítica del adversario deviene en medio de perfeccionamiento de la teoría propia, ayuda a condicionar más rigurosa y exactamente los requisitos de la justeza de sus juicios, etc., etc.

Así pues, la «crítica de la razón», con su inevitable dialéctica, se transforma en Kant en parte importantísima de la lógica, por cuanto aquí se formulan las prescripciones que pueden desembarazar al pensamiento del dogmatismo retrógrado, en el cual cae inevitablemente el juicio, abandonado a su propia suerte (es decir, el pensamiento, que conoce y observa las reglas de la lógica general y trascendental y no sospecha los fosos pérfidos y las emboscadas de la dialéctica), así como también del escepticismo, que es complemento natural de tal dogmatismo.

Después de esa ampliación del objeto de la lógica, después de incluir en su composición los esquemas categoriales del pensamiento y los principios de estructuración de la teoría (de la síntesis de todos los conceptos), así como de la comprensión del carácter constructivo y regulador de las *ideas* y su función en el movimiento del conocimiento, esta ciencia, por primera vez, adquirió el derecho legítimo de ser y de llamarse *ciencia sobre el pensamiento,* ciencia sobre las formas y leyes universales y necesarias del pensamiento real, que elabora los datos de la experiencia, los datos de la contemplación y la representación. Al mismo tiempo, en la composición de la lógica fue introducida la *dialéctica,* en calidad de parte fundamental, que da cima a toda la lógica. Aquella misma dialéctica, que antes de Kant, parecía o un «error», un estado morboso del intelecto, o un producto de la sofistería de mala fe, de la incorrección de algunas personas en el proceso de trato con los conceptos. El análisis de Kant demostró que la dialéctica es una forma necesaria de la actividad intelectual, característica para el pensamiento, empeñado en la solución de

los problemas sintéticos superiores [58], en la construcción de la teoría que pretende a la universalidad y (según Kant) *a la objetividad*. Kant le quitó, pues, a la dialéctica, según decir de Hegel, su aparente arbitrariedad, demostrando su necesidad imperiosa para el pensamiento teórico.

Por cuanto los problemas sintéticos superiores se promovían a primer plano en la ciencia de aquel período, por tanto el problema de la contradicción (la dialéctica de las determinaciones del concepto) también resultó un problema central de la lógica como ciencia. Y, simultáneamente, por cuanto el mismo Kant consideraba la forma dialéctica del pensamiento como un síntoma de vanidad de las aspiraciones de los científicos a comprender (es decir, a revelar en un sistema riguroso de conceptos científicos) el estado de cosas fuera de su propio YO, fuera de la conciencia del hombre, por tanto el problema adquiría más bien una importancia ideológica inmediata. Los conflictos entre las teorías, ideas y concepciones se hacían cada vez más tensos. La misma «dialéctica» kantiana no señalaba en verdad ninguna salida, ningún camino para *solucionar* los conflictos ideológicos. Ella comprobaba simplemente, en forma general, que el conflicto de las ideas era un estado natural de la ciencia y aconsejaba a los adversarios ideológicos buscar por todas partes una u otra forma de compromiso, según la regla de: vive tú *y* deja vivir a otros, mantén tu derecho, pero respeta el derecho del otro, pues ambos os halláis, al fin y al cabo, prisioneros de los intereses subjetivos y para todos vosotros la verdad objetiva general es igualmente inaccesible...

Sin embargo, a despecho de este buen deseo, ni una sola de las teorías realmente militantes de aquel tiempo quería conformarse con una conclusión y un consejo tan pesimistas; la ortodoxia en todas las esferas se hizo más encarnizada a medida del acercamiento de la tempestad revolucionaria. Cuando la tormenta estalló de verdad, la solución de Kant dejó de satisfacer a ortodoxos y a revolucionarios. El señalado viraje en los ánimos se reflejó también en la lógica a modo de actitud crítica a la inconsecuencia, reticencias y medias tintas de la solución kantiana.

Todos estos estados de ánimo se reflejaron más claramente en la filosofía de Fichte, a través de las tendencias «monistas» de la época de crear una teoría única, un sistema único de todos los conceptos fundamentales sobre la vida y el universo irrumpieron también en la esfera de la lógica, en la esfera de la comprensión de las formas universales y las leyes del pensamiento en desarrollo.

CUARTO ENSAYO. PRINCIPIO ESTRUCTURAL DE LA LÓGICA. DUALISMO O MONISMO

Kant no aceptó los retoques que proponía Fichte para su teoría del pensamiento, basándose en que tales correcciones conducirían directamente a la exigencia de crear de nuevo aquella misma metafísica única, que Kant consideraba imposible y condenada a perecer a causa de sus contradicciones internas. Ante Fichte se vislumbraba en realidad la imagen de cierto sistema de conceptos, aunque trascendental (en el sentido kantiano), pero de todos modos único y no contradictorio, que daba los principios fundamentales de vida para la humanidad. La dialéctica es dialéctica, pero la teoría exacta, referente a las cosas más importantes en el mundo, debe ser con todo una sola: «... el fundador de este sistema, por su parte, está convencido de que existe una sola filosofía, lo mismo que existe una sola matemática, y que tan pronto se halle y se reconozca esta única filosofía posible, no podrán surgir otras nuevas, pero que todas las así llamadas anteriores filosofías se considerarán en adelante apenas como tentativas y trabajos preliminares...» [59].

Y tal sistema único debe, a contrapelo de la recomendación de Kant, *triunfar* de todos modos sobre cualquier otro, que no coincida con él. Para esto deberá ser en todos los asuntos «más inteligente», dicho con otras palabras, estará obligado a esclarecer e interpretar en su interior al otro sistema, haciéndose de ese modo más amplio que este.

La situación que pinta Kant como eternamente insuperable —existencia de dos teorías igualmente exactas y, al mismo tiempo, igualmente inexactas— es para Fichte apenas un estado temporal, transitorio de la cultura espiritual, que es necesario superar, eliminar del cuerpo de una comprensión del mundo como un todo único. Y por eso aquí la dialéctica, que Kant reconoce en el plano de todo el conocimiento científico, que se desarrolla a través de la discusión, Fichte quiere que se realice en el interior de un solo sistema científico. Este último debe incluir en sí el principio a él opuesto, interpretarlo en forma determinada y transformarlo en principio particular y derivado suyo.

Aunque la comprensión única del mundo sea trascendental, como antes, es decir, no nos diga igualmente nada acerca de cómo es el universo por sí mismo. Sin embargo, para todos los hombres que piensen normalmente ella debe ser la misma, necesariamente universal, y, en este sentido, absolutamente objetiva. El dualismo, que se afirma con Kant, como estado eterno insuperable de la cultura espiritual, le parece al ánimo revolucionario de Fichte apenas una manifestación de vacilaciones e inconsecuencias del pensamiento en la realización de sus principios. La lógica no puede justificar simultáneamente dos sistemas que se excluyen mutuamente, y si ella, no obstante, hace esto, entonces no todo lo tendrá en orden.

Y Fichte busca y encuentra la inconsecuencia fundamental de la doctrina de Kant sobre el pensamiento en el concepto inicial, que este puso conscientemente como fundamento de todas sus especulaciones, en el concepto de la «cosa en sí». Ya en este mismo concepto, y no en los predicados categoriales que pueden ser atribuidos a la cosa, se halla una contradicción inadmisible, se viola la tesis fundamental suprema de todos los juicios analíticos: el veto de la contradicción en las determinaciones. Tal concepto, pues, es inadmisible en la estructura del sistema-teoría lógicamente desarrollado. En realidad, en el concepto de «la cosa, como ella existe antes y fuera de cualquier experiencia posible» se encierra un absurdo, desapercibido por Kant: decir que YO tengo *en la conciencia* una cosa que está *fuera de la conciencia,* es lo mismo que decir que en el bolsillo tengo dinero, que se halla fuera del bolsillo...

Aquí no se trata de si existe o no existe la célebre «cosa en sí». Pero Fichte está convencido de que tal *concepto* es lógicamente imposible. Por eso la construcción del *sistema* de los conceptos sobre ese fundamento es imposible, pues a través del fundamento mismo de la construcción teórica de Kant pasa la grieta de la contradicción.

La conclusión de Fichte es irreprochable: pensar una cosa por sí misma es pensar lo impensable (por supuesto, desde el punto de vista del veto de la contradicción), significa violar el principio fundamental supremo de todos los juicios analíticos en el curso de su fundamentación misma. Reprochaba a Kant el mal ejemplo de su trato a los reglamentos de la lógica, que muestra en el curso de la fundamentación de su sistema de la lógica.

El problema fue planteado así: la lógica, como ciencia, ¿está obligada a seguir los principios que afirma como absolutamente universales para cual-

quier pensamiento correcto, o tiene derecho a desdeñarlos? ¿Debe ser la lógica una ciencia entre las otras ciencias, o parecerse más bien a un príncipe caprichoso, que dicta leyes a todos los demás hombres, obligatorias para éstos, pero no para él mismo? La pregunta parecería puramente retórica. Pero es que, según Kant, sucede que sobre las cosas dadas en la contemplación (es decir, en la esfera de todas las ciencias particulares), el hombre piensa según unas reglas (según las reglas de la lógica de la verdad), y sobre las cosas dadas en el pensamiento —según otras (en el espíritu de la dialéctica trascendental). No es asombroso que entre el juicio y la razón, y más adelante en el interior de la razón misma, aparezcan contradicciones, rupturas de las antinomias.

Pero en tal caso, el mismo concepto del pensamiento, del sujeto, del YO pierde el sentido desde el comienzo, es decir, se hace contradictorio en su interior. Todas estas categorías fundamentales de la lógica resultan ser conceptos, que significan objetos del pensamiento no solo distintos, sino también directamente opuestos. Resulta que en cada persona, en cada individuo pensante, viven, por así decirlo, dos YO distintos, que polemizan constantemente entre sí. Uno de ellos contempla el mundo, y el otro piensa. Se suponen, propiamente, dos mundos distintos: contemplable y pensable, aunque en la experiencia inmediata, en la vida real, ellos se funden en uno solo.

En general, Kant se inclina también a esta idea. El mismo YO —sujeto del pensamiento— es también para él una de las «cosas en sí». Por eso, al intentar crear un sistema de todas las determinaciones de este YO —la lógica como sistema de los parámetros lógicos del pensamiento— tal sistema resulta contradictorio de parte a parte, es decir, que se destruye a sí mismo. En suma, si se sigue a Kant, es imposible estructurar la lógica como ciencia. Al construirla es imposible cumplir los reglamentos que ella prescribe, como necesarios y universales, a todas las demás ciencias.

Pero entonces no existe el pensamiento como una misma capacidad en sus distintas aplicaciones, sino hay dos sujetos distintos, dos YO distintos, cada uno de los cuales debe considerarse fuera del vínculo con el otro, como dos objetos no homogéneos por principio y, no obstante, hay que llamarlos con el mismo nombre.

Sin hablar ya de que esto conduce a una confusión de conceptos, aquí pierde completamente el sentido la idea misma de la lógica como ciencia. Pues todas las conclusiones obtenidas del estudio del pensamiento sobre *el pensa-*

miento (como «cosa en sí», como noúmeno), no tendrán igualmente relación ninguna con el pensamiento sobre *las cosas dadas en la contemplación y en la representación*. Por tanto, todas las tesis de la lógica (es decir, del pensamiento sobre el pensamiento) no tendrán vigencia para el pensamiento sobre las cosas, para el pensamiento del científico naturalista.

De aquí nace inmediatamente la idea central de Fichte, la idea de una doctrina-ciencia general, de una teoría que, a diferencia de la lógica kantiana, debe exponer los principios realmente significativos para cualquier aplicación del pensamiento. Tal ciencia debe exponer las leyes y reglas igualmente obligatorias para el pensamiento sobre el pensamiento, y para el pensamiento sobre las cosas. El pensamiento sobre el pensamiento —la lógica— debe ser modelo y ejemplo en la observación de los principios del pensamiento (de los principios de carácter científico) en general para cualquier otra ciencia. Estos principios deben continuar siendo *los mismos* cuando el pensamiento se orienta a los fenómenos en matemáticas, física o antropología, y cuando se orienta a *los conceptos,* es decir, a sí mismo.

Pues el concepto es un objeto de estudio científico como cual otro. Es más, nosotros conocemos *científicamente* cualquier otro objeto solo en la medida que esté expresado en concepto, y de ninguna manera en otra forma. Entonces, determinar el concepto y determinar el objeto son expresiones absolutamente idénticas.

Para Fichte, pues, el principio inicial de la ciencia sobre la ciencia no es la oposición de la cosa y la conciencia, del objeto y su concepto, sino la oposición en el interior del mismo YO. De dos mitades distintas, aisladas dualísticamente, que no tienen nada de común entre sí, no se crea un sistema único e íntegro. Se necesita no el dualismo, sino el monismo, no dos principios iniciales, sino solo uno. Donde hay dos principios distintos iniciales, hay dos ciencias distintas, que jamás se funden en una sola.

Fichte interpreta el objeto y su concepto como dos formas distintas de existencia del mismo YO, como resultado de una autodiferenciación del YO en sí mismo. Lo que a Kant le parece que es el objeto o la «cosa en sí» (objeto del concepto), es en realidad producto de la actividad inconsciente, no reflectiva del YO, por cuanto este produce con la fuerza de la imaginación la imagen de la cosa contemplada sensorialmente. El concepto es producto de esa misma

actividad, pero que transcurre *con la conciencia* de movimiento y sentido de las acciones propias.

Por eso, la identidad primaria del concepto y el objeto, más exactamente, *de las leyes,* según las cuales se estructura el mundo contemplado sensorialmente, y de las leyes, según las cuales se estructura el mundo pensando, el mundo de los conceptos, está incluida ya en la identidad del sujeto suyo, del origen suyo. El YO produce inicialmente, con la fuerza de la imaginación, cierto producto, y luego empieza a considerarlo como algo distinto de sí mismo, como objeto del concepto, como no-YO. En realidad, a título de no-YO, el YO, como antes, tiene que ver apenas consigo mismo, se considera a sí mismo al margen, por así decirlo, como en un espejo, como un objeto que se halla fuera de sí.

La tarea del pensamiento, como tal, consiste, pues, en comprender sus propias acciones al crear la imagen de la contemplación y la representación, en *reproducir* conscientemente lo que produjo antes de modo inconsciente, sin darse cuenta exacta de qué y cómo lo hace. Por eso las leyes y las reglas del pensamiento discursivo (que se subordina conscientemente a las reglas) también son no otra cosa que *leyes comprendidas* —expresadas en esquemas lógicos— *del pensamiento intuitivo,* es decir, de la actividad creadora del sujeto, del YO, que crea el mundo de las imágenes contempladas, el mundo tal como es dado en la contemplación.

Solo desde tal punto de vista adquiere sentido racional la operación de confrontar el concepto con su objeto. Fichte muestra que la oposición entre la cosa por sí misma y su concepto (dualismo), que no está intermediada por nada, lleva a Kant al dualismo extremo en el interior del concepto mismo, en el interior del sistema de los conceptos.

Fichte demostró con entera consecuencia, desde su punto de vista, que rechazar el principio de la identidad del objeto y de su concepto, como principio inicial de la lógica y del pensamiento lógico, significa rechazar *también el principio de la identidad en su forma general,* en calidad de postulado lógico. Dicho con otras palabras, si la lógica como ciencia considera el principio de la identidad y el veto de la contradicción (y este último es apenas una nueva formulación negativa de la ley de la identidad) como condición absolutamente indiscutible del carácter correcto de cualquier pensamiento, debe realizarlo

también en la comprensión misma del *pensamiento,* en las determinaciones de su objeto específico, que es justamente el concepto.

En realidad, en lógica *el concepto es precisamente objeto* de estudio, la lógica debe desarrollar el concepto del concepto. Si es así ya en alguna parte, en lógica el concepto y su objeto son completamente sinónimos, pues cualquier otro objeto puede interesar a la lógica únicamente en la medida en que ha sido ya transformado en concepto, expresado en concepto. Porque la lógica no tiene que ver con las cosas contempladas sensorialmente.

Por eso en la lógica, como sistema científico de las determinaciones del pensamiento, no hay ni puede haber lugar para giros tales como la «cosa en sí», como «objeto antes de su expresión en concepto». La lógica no tiene que ver con esos objetos, para ella son cosas trascendentes, es decir que se ven por el lado opuesto de las posibilidades de su expresión, más allá de los límites de su competencia. Más allá de estos límites empieza la esfera de la comprensión sobrenatural, de la fe, de la intuición irracional y de otras facultades. Pero en los límites de la ciencia ellas son incompetentes para actuar. Fichte no desea tener nada con ellas, por lo menos en los límites de la ciencia sobre la ciencia...

Esa es la esencia de la crítica de Fichte a la tentativa kantiana de crear la lógica, como modelo clásicamente consecuente (desde el punto de vista lógico) de crítica del dualismo «desde la derecha», desde la posición del idealismo subjetivo. No es casual que todo el neopositivismo contemporáneo repita palabra por palabra a Fichte, eliminando en forma análoga el problema de la relación del concepto con el objeto exterior y reemplazándolo con el problema de la relación del concepto con el concepto mismo (de la relación del concepto consigo mismo). Este último, naturalmente, también se determina como *identidad* del «signo» (término que remplaza al término «concepto») y el «significado», «designado». La ley de la identidad (y el veto de la contradicción) se reduce entonces a que un mismo signo debe significar lo mismo, tener la misma significación, el mismo sentido.

Rudolf Carnap, por ejemplo, interpreta así el principio de la identidad. Lo mismo que Fichte, es bastante consecuente para comprender bien que si aceptas la ley de la identidad como axioma inexorable de la exactitud del pensamiento, estás obligado a observarla también en su expresión particular, en el caso del concepto y de su objeto. De otro modo, resulta violada en el fundamento mismo de la construcción lógica. El objeto y el concepto los identifica

Carnap por tal razón ya en el segundo renglón de su obra *Der Logische Aufbau der Welt,* y en el título de la primera parte: «Establecimiento del sistema cognoscitivo-lógico de los objetos o de los conceptos». Primera tesis: «La palabra ‹objeto› se usa aquí en el sentido amplio, a saber, respecto a todo lo que puede formar opinión. Por eso, incluimos en los «objetos» no solo cosas, sino también propiedades y relaciones, estados y procesos, y luego, lo real y lo no real...» [60].

En resumen, Carnap establece: «A cada concepto corresponde un objeto, solamente uno, es su objeto (no confundir con los objetos que hacen *pasar* en el concepto)» [61]. Por eso es indiferente cómo se consideren las determinaciones del concepto: como predicados de la cosa, expresada por el concepto dado, o como determinaciones-predicados del signo dado. Definir el «concepto» es lo mismo que definir su objeto, y viceversa, definir el objeto es imposible como no sean enumerados los predicados del concepto. «Sin embargo, podemos ir todavía más lejos y decir abiertamente, sin remitirnos a motivaciones más posteriores, que el concepto y su objeto son lo mismo. Pero esta identidad no significa de ninguna manera la substancialización del concepto. Más bien es al contrario: ella significa la funcionalización del objeto» [62].

Aquí tropezamos con la misma crítica del dualismo «desde la derecha». Y no es asombroso que repita el modelo clásicamente pensado. A pesar de todo, aquí figura la misma ley de la identidad como postulado y axioma supremo de la lógica y del pensamiento lógico. No obstante, sin salida ya a la dialéctica.

Volvamos, sin embargo, a Fichte. Habiendo proyectado construir un sistema de la lógica y de la «imagen lógica del universo», él entra, naturalmente, en conflicto con las concepciones de Kant, de su maestro. A este le pareció su empresa inadmisible al instante: «... considero que la *doctrina-ciencia de Fichte* es un sistema por completo inconsistente. Pues la doctrina-ciencia pura es, ni más ni menos, solo una *lógica* que sin lograr con sus principios el elemento material del conocimiento, se abstrae del contenido de este último, como *lógica pura;* tratar de forjar con ella algún objeto real sería inútil, y, por eso, una faena jamás realizable: y en este caso, si únicamente la filosofía trascendental es fundamentada, el paso a la metafísica es ante todo inevitable» [63].

Kant rechaza, desde el umbral, la tentativa de crear una metafísica. No porque ella debe describir el mundo de las cosas por sí mismas, sino porque Fichte quiere crear una lógica que garantice con su aplicación el surgimiento de

un sistema único de los conceptos no resquebrajado por las fisuras de las antinomias, que sintetice en sí las más importantes conclusiones y generalizaciones de la ciencia. Y esto, según Kant, es irrealizable, independientemente de que tal sistema se interprete objetivamente (desde el punto de vista materialista) o subjetivamente (desde el punto de vista trascendental). De un modo u otro, pero de todos modos imposible. A él le parecía injurioso el reproche por «no haber creado un sistema», sino únicamente planteado el problema y provisto a la ciencia de importantes principios (pero no plena y directamente aplicados), necesarios para tal construcción: «... la pretensión de endilgarme la idea de que yo quise dar apenas la *propedéutica* de la filosofía trascendental, y no el *sistema* de esta filosofía, es incomprensible para mí» [64].

Sin embargo, Fichte empezó a insistir en que no existe un *sistema* de conceptos filosóficos de Kant, sino solo un conjunto de consideraciones y de principios, necesarios para su construcción, además muy inconsecuentes. La discusión en torno a esta cuestión se trasladó a un nuevo plano: ¿qué es un sistema? ¿Cuáles son los principios y criterios que permiten distinguir *al sistema de conceptos científicos* de un conjunto de juicios, cada uno de los cuales, por sí mismo, puede ser exacto, pero, no obstante, carecer de ligazón uno con otro?

Aclarando su comprensión de lo que es un «sistema», Fichte formula lo siguiente: «... mi exposición, *como debe ser toda exposición científica* (el subrayado es mío. —*E. I.),* arranca de lo más indeterminado y lo determina más adelante a los ojos del lector; por eso, más tarde, se atribuyen a los objetos, naturalmente, otros predicados, distintos a aquellos que les atribuyeron primero, y después, esta exposición presenta y desarrolla muy a menudo una tesis que luego refuta y, en esa forma, por medio de la antítesis, se mueve adelante, hacia la síntesis. El resultado verdadero determinado en definitiva, con el cual la exposición culmina, se obtiene aquí solo al final. Usted, en verdad, busca únicamente este resultado, pero la vía, por medio de la cual lo halla, para usted no existe» [65].

El *sistema,* pues, según Fichte, se obtiene como resultado de la eliminación de las contradicciones. Ellas quedan fuera del sistema no intermediadas, y como tales se niegan una a otra. Por eso en Kant no hay sistema, sino tesis no intermediadas por el desarrollo, que él toma como acabadas y procura en vano ligarlas formalmente, cosa que es imposible, pues ya de antemano ellas se niegan una a otra. Aquí el todo surge de retazos, mediante su unión lógica.

Contraponiendo su posición a la posición kantiana, Fichte declaró con pleno derecho: «... la universalidad que yo afirmo no surgió en ningún caso merced al resumen de la variedad en la unidad, sino más bien, al contrario, merced a la deducción de lo infinitamente multiforme de la unidad captada con la vista» [66]. La universalidad inicial, que con el proceso de su propia desmembración se diferencia en particularidades varias, también debe ser establecida en la estructura de un sistema científico antes de todo lo restante.

Sin embargo, en Kant la imagen del todo empezaba a brillar a través de aquellas particularidades de las cuales, como de pedazos, estaba hecha. Y ahora, después de Kant, la tarea solo debe consistir en volver nuevamente de aquel todo a las particularidades para comprobarlas una y otra vez críticamente y depurarlas de todo lo sobrante y casual, conservando en la estructura del sistema solo las determinaciones varias que, como una necesidad, se requieren para construir el todo. Este (la universalidad) resulta aquí ser criterio para seleccionar las particularidades. Ahora es necesario desarrollar sistemáticamente, paso a paso, todo el sistema de las particularidades, partiendo de un principio único. Entonces obtendremos una ciencia, un sistema.

En otras palabras, la lógica del análisis de la filosofía de Kant concentró inmediatamente la atención de Fichte en aquellos problemas que en la *Crítica de la razón pura* fueron ligados en la parte de la *Dialéctica trascendental,* en los problemas de la síntesis plena de los conceptos y los juicios en la estructura de la teoría, comprendida como sistema único. Aquí también se descubría un «punto de crecimiento» de la ciencia lógica. Fichte prefirió llamar a la nueva esfera de investigación del pensamiento «doctrina-ciencia», o «ciencia sobre la ciencia»: ciencia sobre las formas y leyes generales del desarrollo del sistema de las determinaciones científicas. Las últimas deben ser, por supuesto, invariantes para cualquier ciencia particular, sea matemática o fisiología, mecánica celeste o antropología. Ellas deben determinar *cualquier objeto,* vale decir, ofrecer el sistema de las determinaciones generales (universales) de cualquier posible objeto de estudio científico, sus «parámetros» lógicos.

Por consiguiente, la ciencia debe darse clara cuenta de sus propias acciones, lograr la autoconciencia y expresarla a través de aquellas mismas categorías, a través de las cuales comprende todo lo restante: cualquier otro objeto, dado en la experiencia. La ciencia sobre la ciencia es un sistema de determinaciones, que describe los contornos de cualquier posible objeto y simultáneamente la estructura del sujeto, que construye este objeto. Y las formas lógicas,

a su vez, comprendidas, expresadas y alineadas abstractamente en el sistema son formas de la conciencia racional en general, es decir, no de la conciencia empírica de uno u otro individuo, sino únicamente formas (esquemas) necesarias y universales de la actividad de cualquier posible criatura que posea pensamiento.

Lo que antes se llamaba «lógica» es apenas el esquema abstracto de la actividad universal de construir cualquier posible objeto en la conciencia. Fichte investiga especialmente y esclarece su comprensión del enlace entre la «ciencia sobre la ciencia» y la «lógica». Esta última resulta ser apenas un esquema abstracto de la actividad que se describe en la primera. Por eso, según palabras de Fichte, la doctrina-ciencia, sin duda, no puede ser demostrada lógicamente, y a ella no se puede anteponer ninguna tesis lógica, *incluso la ley de la contradicción.* Al contrario, toda tesis lógica y toda lógica deben ser demostradas por la doctrina-ciencia: debe ser demostrado que las formas establecidas en esta última son realmente formas de contenido auténtico en la doctrina-ciencia. De modo que la lógica obtiene su significación de la doctrina-ciencia, y no la doctrina-ciencia de la lógica.

La cosa es que la «esquematización» teórica (es decir, las operaciones reguladas por reglas y tesis lógicas) no está exenta de ninguna manera de premisas necesarias y naturales. Su análisis deviene en vital e importante, cuando el pensamiento tropieza con algún *cambio* que, en esencia, es la unión de determinaciones contradictorias y opuestas.

Fichte no se aparta de Kant aquí. Este comprendía muy bien que el cambio «presupone el mismo sujeto como existente con dos determinaciones opuestas» [67], y que *en distintos momentos* de tiempo una misma cosa puede poseer el conocido predicado A y perderlo: ser no-A. Sin embargo, si el predicado A puede ser perdido por la cosa sin que deje de ser la misma y se transforme en otra cosa (en objeto de otro concepto), ello significa, según Kant, que el predicado perdido no correspondía *al concepto* de la cosa dada, no entraba en el número de sus determinaciones universales y necesarias. En el concepto (a diferencia de la representación empírica general) se expresan únicamente las características absolutamente invariables de la cosa. *A la teoría no le interesan los cambios:* este antiguo prejuicio pesa también sobre Kant. Todos los cambios son asunto del punto de vista empírico, y no de la teoría. La teoría, estructurada según las reglas de la lógica, debe dar un cuadro del objeto, retirado, por así decirlo, del dominio del tiempo. Las determinaciones que la corriente

del tiempo elimina de la cosa, la teoría no tiene derecho de incluirlas en el número de las determinaciones del *concepto.* Por eso el concepto está siempre bajo la defensa protectora del veto de la contradicción.

Bueno, ¿qué hacer, si el objeto, representado en la teoría (en forma de esquema teórico, estructurado según las reglas de la lógica), empieza a comprenderse no como algo absolutamente inmodificable, sino como algo *que surge,* aunque sea solo en la conciencia, como en Fichte? ¿Qué hacer con el veto de la contradicción, si el esquema lógico debe precisamente representar el *proceso del cambio,* del surgimiento, de la formación de la cosa en la conciencia y con la fuerza de la conciencia? ¿Qué hacer, si la misma lógica se comprende como esquema abstracto de construcción del objeto a los ojos del lector, como esquema de enriquecimiento lógico del concepto inicial con nuevos y nuevos predicados, del proceso donde primero existe solo A, y luego es necesario que surja B (que, se comprende de por sí, no es A o es no-A) y, más adelante, C,D, hasta Z? Porque incluso la simple unión de A y B es la unión de A y no-A. ¿O B, de todas maneras, es A?

Conclusión de Fichte: escoged una de dos: o el veto de la contradicción es absoluto y entonces no será posible ninguna síntesis, ninguna unidad de las distintas determinaciones, o existen el desarrollo y la síntesis de las determinaciones de los conceptos, y ellos violan la exigencia absoluta del veto de las contradicciones.

Fichte busca un tercer camino. Parte del hecho de que en la *contemplación* (en la actividad de construcción de la imagen de la cosa) ocurre constantemente lo que en el concepto parece imposible, a saber, la unión, la síntesis de las determinaciones que se excluyen una a otra. Así, analizando la celebre paradoja de Zenón y mostrando que cualquier segmento *finito* es divisible hasta lo *infinito,* Fichte concluye: «En este ejemplo ven ustedes que en la contemplación del espacio se realiza indudablemente lo que en el concepto es imposible y contradictorio» [68].

Por eso, si ustedes se tropiezan en la expresión lógica con la contradicción, no se apresuren a declarar que eso no puede ser, diríjanse a la *contemplación,* sus derechos están por encima de los derechos de la lógica formal. Y si el análisis del acto de la contemplación muestra que ustedes se ven obligados, como una necesidad, a pasar de una determinación a otra, que es opuesta, para unirla a la primera, si ven que A, como una necesidad, se transforma en

no-A, en ese caso están ustedes compelidos a sacrificar la exigencia del veto de la contradicción. Más exactamente, este veto no puede considerarse aquí como medida incondicional de la verdad.

Fichte demuestra también esta dialéctica en el ejemplo del surgimiento de la conciencia, de la «suposición» del no-YO por la actividad del YO, de la distinción —por el hombre— de sí mismo como pensante de sí mismo, como pensado, como objeto del pensamiento. ¿Puede el hombre comprenderse a sí mismo, comprender los actos de su propia conciencia, de su actividad constructora propia? Evidentemente, sí. El no solo piensa, sino también piensa sobre el pensamiento mismo, el mismo acto del pensamiento lo transforma en objeto. Y tal faena se llamó siempre lógica.

Como inicial en este caso puede ser, ya fue demostrado más arriba, únicamente el YO *(Ich, das Selbst)* comprendido como sujeto de la actividad, que produce algo distinto de sí mismo, es decir, un producto, un resultado que se fija. El YO, al principio es igual a sí mismo (YO=YO) y considerado como algo activo, creador, que ya en sí mismo contiene la necesidad de su transformación en no-YO. Esto lo vemos y sabemos directamente por la autoobservación. Porque la conciencia se realiza solo a medida que en ella surge la representación de otro, de no-YO, de la cosa, del objeto. No existe la conciencia vacía, no colmada de nada.

Y la transformación del YO en no-YO ocurre, naturalmente, de modo absolutamente independiente del estudio de las reglas lógicas y antes de su estudio. Se trata del pensamiento, «primario», natural-innato. El mismo es prototipo del pensamiento que refleja lógicamente, que en sí mismo, en su actividad de construcción de las imágenes de las cosas revela la concordación regular conocida y luego la expresa en forma de una serie de reglas, en forma de lógica, para en adelante observarlas y subordinarse a ellas conscientemente (libremente).

Por eso todas las reglas lógicas deben ser *deducidas,* extraídas por medio del análisis del pensamiento real. Dicho con otras palabras, ellas tienen cierto prototipo con el cual se pueden comparar. Tal enfoque se distingue por entero de la posición de Kant, quien afirma que todos los principios y categorías lógicos deben ser concordados consigo mismos, lo que basta para que en sus predicados no encierren contradicciones. Así, Kant *postula* las leyes y las ca-

tegorías de la lógica, y Fichte exige su *deducción,* la demostración de su universalidad y necesidad.

Es cierto que Fichte, lo mismo que Kant, no atenta todavía directamente contra el contenido mismo de las formas y las leyes lógicas. Al contrario, quiere demostrar la justeza de todos los esquemas lógicos conocidos antes y en la lógica kantiana, mostrando más rigurosamente las condiciones de su aplicabilidad. Pero así los limita, estableciendo que el veto de la contradicción es completamente autoritario solo con respecto a una determinación, pero en el interior del sistema que se desarrolla ocurre de modo constante su eliminación, pues cada determinación siguiente niega la anterior en calidad de única y absoluta.

Fichte intenta de esta manera deducir todo el sistema de los principios lógicos y de los «esquemas de la síntesis» (de las categorías) para que se comprendan, lógicamente incluibles en la práctica, como esquemas universales de unión de los datos experimentales, como etapas o fases de producción del concepto, del proceso de concretización del concepto inicial todavía no desmembrado en series de determinaciones-predicados universales y necesarias. Aquí no es necesario explicar porqué Fichte no logró la deducción de todo el sistema de las categorías lógicas, porqué no logró transformar la lógica en una ciencia rigurosa, en un sistema. Lo importante en este caso es el planteamiento mismo del problema. La crítica posterior de la concepción de Fichte se enrumbó justamente a la aclaración de las causas de su fracaso, al análisis de las premisas que estorbaron su proyecto de reformar la lógica, de deducir todo su contenido de la investigación del pensamiento real y, por esta vía, unir en los marcos de un mismo sistema las categorías que están en contacto de negación directa (de contradicción formal) una a otra, que a Kant le parecían antinómicamente no unibles, no reducibles en los marcos de un sistema no contradictorio.

Schelling estudia también desde el comienzo el problema del *sistema* del conocimiento, más exactamente, la cuestión que surge inevitablemente al intentar construir tal sistema de antinomias. La dificultad consiste aquí, con exclusividad, en la imagen lógicamente sistemática del hecho evidente (intuitivo) de modo directo para cada ser pensante de que el universo es único y que el pensamiento, que tiende a su imaginación sistemática, por sí mismo también es único. Pero las reglas lógicas y las leyes de la actividad del intelecto son tales que el mundo único, refractado a través de ellas, se desdobla a

los ojos de la razón. Y cada una de las dos mitades que se forman pretende al papel de imagen lógicamente sistemática exacta, absoluta e incondicional del universo único.

Lo mismo que Kant, Schelling ve la salida no ya en el plano de la construcción lógicamente sistemática de las determinaciones, sino en la realización práctica de aquel sistema que al espíritu humano le parece más digno de él, más aceptable para él, más acorde con sus aspiraciones innatas. Demostrar de manera lógica formal, es decir, desarrollar un sistema de demostraciones no contradictorias, al cual no se podría contraponer su contrario, es imposible. Tal sistema hay que elegirlo sencillamente por convicción directa y observarlo rigurosamente. El sistema que escoge el mismo Schelling, se expresa en este principio: «Mi destino en el criticismo: *aspirar a la mismidad invariable (Selbstheit), a la libertad incondicional, a la actividad ilimitada*» [69]. Este sistema jamás puede ser acabado, siempre estará «abierto» al futuro: ése es el concepto de la *actividad.* La actividad acabada, materializada, «petrificada» en su producto, ya no es actividad.

En estos razonamientos se adivina fácilmente el orgulloso principio de Fichte. Precisamente la actividad es lo absoluto e incondicional, que nunca puede ni debe *terminarse* con la creación de un sistema cristalizado de una vez y para siempre; lo absolutamente universal, en lo cual surgirán nuevas y nuevas diferencias, particularidades y detalles —propiamente, se fundirán (se identificarán)— antes establecidos, y así hasta lo infinito. Tal forma de criticismo, según Schelling, incluye el dogmatismo como elemento propio, pues afirma una tesis, según la cual todo el edificio de la cultura espiritual de la humanidad debe en adelante construirse sobre un fundamento establecido clara y categóricamente: sobre la comprensión de que el único sujeto de todos los predicados posibles es el YO, principio creador infinito, que vive en cada criatura humana y que supone libremente tanto a sí mismo, como a todo el mundo de los objetos, que él ve, contempla y piensa; sobre la comprensión de que ni un solo resultado ya obtenido tiene para el YO fuerza de autoridad «objetiva», absoluta, fuerza de dogma.

Y si se halla el sistema opuesto, que considera al hombre como punto pasivo de aplicación de fuerzas objetivas exteriormente dadas de antemano, como grano de polvo en los torbellinos de los elementos universales o como juguete en manos de Dios y de sus representantes en la Tierra, entonces, el partidario del verdadero criticismo estará obligado a refutar este sistema dogmático,

aunque haya sido demostrado en forma rigurosamente formal y no sea contradictorio en su interior, hasta la victoria definitiva.

Schelling, lo mismo que Fichte, está por un nuevo dogmatismo, críticamente «sereno»: «El dogmatismo —tal es el resultado de toda nuestra investigación— es *teóricamente* irrefutable, porque él mismo abandona el campo teórico, coronando su sistema prácticamente. Así pues, es refutado prácticamente, por el hecho de que nosotros en *sí realizamos* el sistema absolutamente opuesto a él» [70].

La actividad práctica: he ahí lo «tercero», sobre lo que, como sobre un terreno común, se juntan todos los sistemas que se contraponen uno a otro. Aquí, y no en las abstracciones de la razón pura se enciende el verdadero combate, que puede y debe terminar con la victoria. He ahí dónde está la demostración de que un partido, realizando rigurosamente su principio, defiende no solo su interés particular egoístamente, sino también el interés que coincide con la tendencia universal de la concepción del mundo, es decir, con la objetividad absoluta e incondicional.

«En el campo de lo Absoluto (de lo comprendido solo teóricamente. —*E. I.)* ni el criticismo pudo seguir tras el dogmatismo, ni este pudo seguir tras aquél, pues en ese campo para ambos era posible solo la *afirmación* absoluta: afirmación menospreciada enteramente por el sistema contrario, que no ha resuelto *nada* para el sistema que se le opone. Solo ahora, después de que ambos se han encontrado uno a otro, ninguno de ellos puede menospreciar al otro, y si antes (es decir, en la esfera lógica puramente teórica, —*E. I.)* se trataba de obtener el dominio tranquilo, sin ninguna resistencia, ahora su dominio debe ser conquistado con la victoria» [71].

He ahí el punto que alejó a Fichte y a Schelling de Kant: la cultura espiritual de la humanidad no puede hallarse eternamente en la situación del «asno de Buridán» entre dos sistemas de nociones igualmente lógicos sobre las cosas más importantes de la vida. La humanidad está constreñida a actuar prácticamente, a vivir, pero actuar simultáneamente de acuerdo con dos sistemas opuestos de recomendaciones es imposible. Hay que escoger uno y después actuar ya rigurosamente en el espíritu de sus principios.

Es cierto que el mismo Kant en sus obras postreras demostraba que los argumentos de la razón práctica deben inclinar siempre el platillo de la balanza en favor de un sistema y en contra del otro, aunque estos sistemas teórica-

mente son absolutamente iguales. Sin embargo, en Kant tal motivo se filtra apenas como una de las tendencias de su pensamiento, mientras que Fichte y Schelling lo transforman en punto de partida de todas sus reflexiones. De aquí su divisa de victoria también en el campo teórico. Una de las concepciones lógicas que chocan debe triunfar sobre la otra, contraria suya, para lo cual debe ser reforzada con argumentos no ya de carácter puramente lógico ni mucho menos escolástico, sino también dotada con ventajas (morales y estéticas) prácticas. Así, ella tendrá asegurada la victoria, y no simplemente la garantía del derecho y la posibilidad de llevar a cabo una disputa académica sin fin.

Lo mismo que Fichte, Schelling ve el problema principal del sistema teórico en los juicios sintéticos y en su unión: «Precisamente este enigma oprime al filósofo crítico. Su pregunta fundamental es esta: cómo son posibles los juicios sintéticos, y no cómo son posibles los juicios analíticos». «Lo más comprensible para él es cómo determinamos todo solo de acuerdo con la ley de la identidad; lo más enigmático es cómo podemos determinar algo, saliendo más allá de los límites de esta ley» [72].

La formulación es aguda. En realidad, cualquier acto elemental de síntesis de las determinaciones en el juicio —aunque sea A es B— exige ya salir más allá de los límites de la ley de la identidad, es decir, la infracción de las fronteras establecidas por el veto de la contradicción en las determinaciones. Porque no importa que sea lo unido B, este, en todo caso, no es A, es no-A. Aquí tenemos la expresión lógica del hecho de que todo nuevo conocimiento destruye las fronteras rigurosamente legalizadas del viejo conocimiento, lo refuta y revisa.

Por eso todo dogmatismo, que insiste con obstinación en el conocimiento ya alcanzado, conquistado, siempre refuta desde el umbral a cualquier nuevo conocimiento, con el único argumento de que contradice al viejo. Y él, en efecto, lo contradice formalmente, pues analíticamente no se contiene allí ni puede ser «extraído» de él con artificios lógicos de ningún género. El debe ser *unido* al viejo conocimiento, a pesar de que formalmente lo contradiga.

La verdadera síntesis se realiza, pues, no por la capacidad puramente teórica, subordinada rigurosamente a las reglas lógicas, sino por una capacidad enteramente distinta, que no está ligada con las limitaciones rigurosamente lógicas de principios e incluso tiene derecho a franquearlos allí donde experimenta la necesidad imperiosa de hacerlo. «*El sistema* del conocimiento es

menester o es un simple juego del pensamiento... o debe *hallar* realidad, no con ayuda de la capacidad teórica, sino con ayuda práctica, no con ayuda de la capacidad cognoscitiva, sino con ayuda *productiva, realizadora,* no a través del *conocimiento*, sino a través de la *acción*...» [73].

Para Kant, tal capacidad productiva se llama fuerza de la imaginación *(Einbildugskraft).* Siguiendo a Kant, Schelling se enfrasca en su análisis, que lo lleva a un camino algo distinto al de Fichte, sobre los raíles del idealismo objetivo. Este último se concilia con la tesis sobre la existencia real del mundo exterior y construye una teoría para su conocimiento, aunque en Schelling esta teoría resulta ser algo completamente distinto de la *lógica,* y más bien se inclina a la imagen de la estética, a la teoría de la comprensión artística estética de los secretos del universo. Para los mismos hombres de ciencia, Schelling deja como instrumento de trabajo a toda la vieja lógica, que él mismo, siguiendo a Fichte, declaró como medio por completo insuficiente de conocimiento y justificó apenas como canon de sistematización exterior y de clasificación del material, obtenido por otros modos enteramente no lógicos e incluso alógicos.

Si Fichte dio un modelo clásico de crítica de Kant y de su lógica, desde la derecha, desde las posiciones del idealismo subjetivo, consecuentemente realizado, en los afanes reformadores del joven Schelling empieza a traslucirse claramente otro motivo, cuya tendencia conduce al materialismo.

En los círculos que frecuentaba el joven Schelling, donde maduraba su pensamiento, dominaban ánimos un tanto distintos a aquellos que inducían a la filosofía de Fichte. Todas las ideas de Fichte se concentraban en la revolución psicológico-social que despertaron en las inteligencias los acontecimientos de 1789-1793. Con los acontecimientos y problemas de aquellos años está ligado el despegue de su pensamiento, y con el reflujo de la ola revolucionaria decayeron las alas de su filosofía, sin hallar ya una nueva fuente de inspiración. Para Schelling el entusiasmo engendrado por la revolución fue apenas cierta etapa en la cual actuó como partidario e incluso como discípulo de Fichte. Sin embargo, lo mismo que las fuerzas de la dura realidad obligaron a los más ardientes jacobinos a tomarla en cuenta, así también para Schelling se hizo claro que insistir únicamente en el poder creador infinito del YO, en la fuerza de su entusiasmo moral ante el obstinado mundo exterior, significaba romperse la cabeza contra un muro de incomprensión, que fue lo que ocurrió en fin de cuentas con Fichte.

Estrechamente ligado con el círculo de Goethe y de los literatos románticos, Schelling manifiesta desde el comienzo mucho mayor interés que Fichte, de un lado, hacia la naturaleza (léase: hacia las ciencias naturales), y de otro, hacia las formas heredadas tradicionales (según la terminología de Kant y de Fichte: objetivas) de la vida social. Las ciencias naturales y el arte constituyen desde el principio el medio que forma su espíritu, sus afanes investigativos.

En verdad, Schelling comienza con lo mismo que Fichte empieza: por la oposición entre el sujeto y el objeto, que él también interpreta como contradicción en el interior de la conciencia del hombre, como contradicción entre las imágenes del mundo exterior, que el hombre produce «libremente», y las imágenes de ese mismo mundo, que produce no libremente, inconscientemente, subordinándose a la fuerza coercitiva de la necesidad, desconocida para él. Lo mismo que Fichte, Schelling combate contra el dogmatismo (en el cual —según él— confluyen la ortodoxia religiosa, que atribuye la necesidad a Dios, y el materialismo filosófico, que la atribuye a las cosas exteriores, «a los objetos puros»). El criticismo para Schelling es sinónimo de la posición, según la cual las determinaciones objetivas (universales y necesarias) de la psíquica humana son innatas desde los tiempos más remotos a la psíquica misma y se descubren en ella en el proceso de su autodescubrimiento activo.

Por este camino, Schelling, siguiendo a Fichte, supera el dualismo de la concepción de Kant. Sin embargo, en Fichte el dualismo se conserva e incluso en forma mucho más aguda se reproduce en el interior de su concepción. En realidad, todas las antinomias kantianas él las reduce a una: a la contradicción entre las dos mitades de un mismo YO. Una de ellas crea inconscientemente el mundo objetivo de las imágenes según las leyes de la causalidad, del espacio y del tiempo, la otra lo reestructura en el espíritu de las exigencias del ideal trascendental, en conformidad con las exigencias de la «moralidad».

Como antes, en cada hombre se suponen, por así decirlo, dos YO distintos, sin saberse cómo y porqué están relacionados entre sí. Y aunque Fichte une ambos YO en el concepto *actividad,* la contradicción se reproduce en el interior del YO nuevamente en forma de dos principios distintos de actividad. Y, como antes, la cuestión queda abierta: ¿en qué relación necesaria interna se hallan entre sí ambas mitades del YO humano? ¿Tienen ellas una raíz común, una fuente común, una sustancia común, de cuyo desdoblamiento surgen ambas mitades como una necesidad?

En Fichte no se obtiene la solución, a pesar del concepto actividad. El mundo de las representaciones necesarias se forma en el interior de todos los YO, con absoluta independencia de la actividad del «mejor» YO, antes de que este último se despertara en el hombre. El «mejor» YO con su despertar encuentra ya en sí el mundo existente. Por su parte, él —forma pura de la razón práctica o ideal— viene al mundo de las representaciones producidas necesariamente, de fuera, por así decirlo, como un juez sin saberse de dónde ha surgido, trayendo consigo criterios de evaluación y revaluación de lo existente, es decir, de los frutos del trabajo pasado del YO.

El YO humano se transforma de nuevo en campo de la batalla interminable de los dos principios heterogéneos, desde tiempos remotos. El YO absoluto debe poner en concordancia el mundo de las representaciones efectivas sueltas y carentes de vínculos, incluso opuestas una a otra, consigo mismo y una con otra. Pero esto, además, es alcanzable únicamente en la infinidad. «... La plena concordancia... del hombre consigo mismo y —para que él pueda hallarse en concordancia consigo mismo— la concordancia de todas las cosas fuera de él con sus conceptos necesarios prácticos sobre ellas, con los conceptos que determinan cuáles *deben* ser ellas» [74]. Como formula Fichte la esencia del problema, resulta inaccesible en el mundo existente.

Fichte se desembarazó de la forma kantiana de las antinomias, pero las reprodujo en toda su integridad en forma de contradicciones en el interior del concepto «actividad»... El problema fue trasladado sencillamente a la esfera de la psíquica individual y por eso se hizo definitivamente insoluble. Schelling llega a tal conclusión y, junto con el joven Hegel, empieza a buscar la salida por otro camino. Poco a poco, en el curso de la crítica a Fichte, comienzan a perfilarse los contornos fundamentales de la nueva concepción.

Schelling y Hegel se sienten cada vez más insatisfechos con los siguientes «puntos» de la posición kantiana-fichteísta.

El planteamiento de todos los problemas concretos y palpitantes de la época en una forma psicológico-subjetiva.

La apelación impotente, que de aquí se desprende, a la «conciencia» y al «deber», que coloca al filósofo en pose de predicador de frases-lemas bellos y nobles, pero irrealizables.

La interpretación de todo el mundo sensitivo-empírico si no como enemigo, por lo menos como obstáculo pasivo para los órdenes del «deber» y del «ideal».

La indiferencia absoluta hacia todo, excepto la moral pura, incluso hacia la historia de la humanidad y hacia la naturaleza, hacia las ciencias naturales (que se halla en la base del fichteísmo).

La impotencia del imperativo categórico (del ideal) en la lucha contra los motivos «egoístas», «inmorales» e «irrazonables» de la conducta del hombre en la sociedad, la indiferencia de los hombres reales a las prédicas de una alta moral (qué fácil poner en un platillo de la balanza todos los medios del paraíso, elaborados por la Iglesia y apoyados con explicaciones enteramente escolásticas, mientras que al platillo opuesto se echan las pasiones y la fuerza de las circunstancias, de la educación, del ejemplo y de los gobiernos... Toda la historia de la religión, desde el comienzo de la era cristiana, se reduce a mostrar que el cristianismo puede hacer a los hombres buenos solo en el caso de que ellos sean ya buenos —dice el joven Hegel, teniendo en cuenta por «explicaciones escolásticas» a toda filosofía orientada a la moralidad, incluyendo a la kantiana-fichteísta).

La diferencia de principio impasable entre lo existente y lo debido, entre la necesidad y la actividad libre, entre el mundo de los fenómenos y la esencia activa del hombre, etc., etc.

Todo esto conducía a la necesidad de comprender que se debe hallar por fin la «raíz común» de las dos mitades del ser humano, de la cual ambas surgen y pueden ser comprendidas. Solo entonces la personalidad humana aparece ante nosotros no como un punto pasivo de aplicación de fuerzas exteriores (de la naturaleza o de Dios), es decir, no como objeto, sino como algo que actúa autónomamente *(das Selbst),* como *sujeto.*

De aquí nace la idea de la filosofía de la identidad. Como toda *idea,* ella existe primero solo en forma de hipótesis, en forma de principio todavía no realizado en detalles, en el espíritu del cual es necesario reelaborar críticamente toda la masa de material teórico disponible, en particular, la concepción de Kant y de Fichte.

Inicialmente, el joven Schelling afirma apenas que las dos mitades del ser humano, representadas en Kant y Fichte (a pesar de todos los esfuerzos de éstos últimos para unir estas mitades) como heterogéneas, desde tiempos re-

motos, por esencia y origen, tienen, con todo, una «raíz común», es decir, en alguna parte, en la profundidad, en la esencia genesíaca del asunto, confluyen en una sola imagen, antes de disociarse y separarse en la disputa, en la discusión, en la antinomia. La tesis de Schelling nos dice que ambas formas de actividad del YO (la inconsciente y la conscientemente libre) es necesario entenderlas seria y finalmente como dos ramas que crecen de un mismo tronco, y este tronco es necesario descubrirlo y observar su desarrollo hasta la bifurcación.

Schelling todavía no afirma nada más concreto y determinado fuera de que tal identidad *debe existir y existe*. No dice nada acerca de en qué precisamente hay que ver tal identidad genesíaca. Sus características, en esencia, son negativas: *no* es la conciencia, *no* es la materia; *no* es el espíritu, *no* es la sustancia; *no* es lo ideal, y *no* es lo real. ¿Qué es entonces?

Aquí, observa agudamente Heine, termina «la filosofía del señor Schelling y empieza la poesía —yo diría—, el disparate», «aquí el señor Schelling se aparta del camino filosófico y procura, mediante cierta intuición mística, lograr la contemplación del mismísimo absoluto; procura contemplarlo en su centro, en su esencia, donde no hay nada ideal, donde no hay nada real: ni pensamiento, ni extensión, ni sujeto, ni objeto, ni espíritu, ni materia, sino hay... ¡quién sabe qué!» [75].

Sin embargo, ¿por qué Schelling se desvía aquí del camino de la filosofía, del camino del pensamiento en determinaciones rigurosamente marcadas, al camino de la poesía, al camino de las metáforas y de una singular contemplación estética? Solo porque la lógica que él sabe y reconoce no resuelve la unión de predicados contradictorios y opuestos en el concepto de un mismo sujeto. Él, lo mismo que Kant, cree santamente en la tesis de que la ley de la identidad y el veto de la contradicción son leyes intraspasables para el pensamiento conceptual y que su infracción equivale a la destrucción de la forma del pensamiento en general, la forma de la cientificidad. Aquí piensa de acuerdo con Fichte: todo lo que en el concepto es imposible (o contradictorio), es posible en la contemplación.

Schelling supone que todas las acciones que realiza el hombre con la conciencia, en conformidad con las reglas de la lógica, están esbozadas suficiente, plena y exactamente en la filosofía trascendental de Kant y Fichte. Esta parte de la filosofía le parece creada de una vez y para siempre. No se propone en

absoluto reformarla, solo quiere ampliar la esfera de acción de sus principios, quiere abarcar con sus principios aquellos que no entraron en la órbita de la atención de Fichte, las ciencias naturales, en particular.

El viraje hacia las ciencias naturales no es casual. La cuestión es que a ello conduce directamente la tentativa de investigar más detalladamente la esfera de *la actividad inconsciente,* es decir, el modo de actividad vital que realiza el hombre, antes e independientemente de cómo comienza una reflexión especial, transformándose a sí mismo en objeto de investigación *sui generis* y empieza a reflexionar acerca de qué y cómo ocurre en el interior de él mismo. Pero todas sus acciones en este estadio (que brota también del punto de vista de Kant), estando subordinadas a las condiciones del espacio, del tiempo y de la causalidad, corresponden al estudio de las ciencias naturales. Dicho con otras palabras, las formas y modos de actividad inconsciente se describen científicamente con los conceptos de la física, la química, la fisiología, la psicología, etc.

Porque la actividad inconsciente no es otra cosa que *la vida,* el modo de existencia de *la naturaleza orgánica,* del organismo. Pero en la vida del organismo (de cualquier individuo biológico) están reunidos los movimientos mecánico, químico y eléctrico. Por eso el organismo puede estudiarse por la mecánica, la química, la física y la óptica. La naturaleza concentró en el organismo vivo todos sus secretos y determinaciones, hizo su síntesis. Sin embargo, después de la descomposición del organismo en sus partes integrantes continúa siendo incomprensible, con todo, lo más importante: ¿por qué ellas están relacionadas entre sí precisamente así, y no de otra manera? ¿Por qué resulta precisamente un organismo vivo, y no un cúmulo de sus partes integrantes?

Para el enfoque puramente mecánico el organismo resulta algo completamente incomprensible, pues el principio del mecanismo es la unión (síntesis lógica) de partes acabadas, dadas de antemano; el organismo vivo no surge mediante *la adición de las partes en un todo,* sino, al contrario, mediante el surgimiento, el *engendro de las partes* (de los órganos) de cierto todo no diferenciado al principio. Aquí, el todo precede a sus propias partes, aparece con respecto a ellas como cierto fin, al cual todas ellas sirven. Aquí, cada parte puede comprenderse únicamente por su papel y función en la composición del todo, fuera del cual ella simplemente no existe, en todo caso, como tal.

El problema de comprender la vida orgánica («la teleología inmanente») fue analizado por Kant en la *Crítica del juicio* como problema del *carácter racional* de la estructura y las funciones del organismo vivo. Pero el punto de vista del idealismo trascendental lo obligó a afirmar que, aunque con nuestra razón no podemos comprender el organismo como no sea con la ayuda del concepto del fin, sin embargo, al organismo de por sí no se le puede atribuir ningún fin. Pues el fin presupone la conciencia (y entonces, todo el aparato de la apercepción trascendental), y el animal y el vegetal no la poseen.

El problema de la vida resultó para Schelling el obstáculo que lo obligó a detenerse y a revisar críticamente ciertos conceptos de la filosofía del idealismo trascendental. Lo mismo que Kant, Schelling objeta de modo categórico la introducción de las causas sobrenaturales en los marcos del pensamiento científico-natural. Sobre esta base, rechaza decididamente el vitalismo, la idea de que a la naturaleza inorgánica (al mundo de la mecánica, la física y la química) desciende no se sabe de dónde cierto «principio supremo», que organiza las partículas físico-químicas en el cuerpo vivo. *Fuera de la conciencia* no existe tal principio, afirma Schelling, siguiendo al autor de la *Crítica del juicio.* El naturalista está obligado a buscar en la misma naturaleza las causas del surgimiento del organismo de la naturaleza inorgánica. La vida debe ser explicada por completo por la vía científico-natural, sin mezclar aquí ninguna fuerza sobrenatural. «Desde tiempos remotos existe el prejuicio de que la organización y la vida no se pueden explicar con los principios de la naturaleza. Si en este prejuicio se encierra la idea de que el origen de la naturaleza orgánica es incomprensible por la vía *física* tal afirmación gratuita no conduce a nada, como no sea provocar la pusilanimidad del investigador... Nosotros haríamos por lo menos un paso al esclarecimiento de carácter racional, si fuera posible demostrar que la sucesión lógica de todos los seres orgánicos fue resultado del desarrollo gradual de una misma organización...» [76].

El hombre, con su organización *sui generis,* está en la cúspide de la pirámide de las criaturas vivas. Y nosotros tenemos fundamento pleno y derecho, en este caso, para atribuirle a la naturaleza si no un fin, en el sentido trascendental, sí una característica objetiva, que nuestra razón (en virtud de su estructura específicamente trascendental) percibe como un fin, «en forma de fin».

Schelling no considera posible decir cuál es precisamente esa característica. En todo caso, se trata de la capacidad que encierra la naturaleza de engendrar sucesivamente seres vivos cada vez más y más complejos y altamente

organizados, hasta llegar al hombre, en el cual se despierta el «espíritu», la conciencia, surgen los mecanismos trascendentales, es decir, la capacidad de reproducir conscientemente (libremente) todo lo que en la naturaleza se realiza inconscientemente, sin un fin.

Pero entonces es necesario interpretar la naturaleza no como se la imaginan hasta ahora los naturalistas: el matemático + el físico + el óptico + el químico + el anatomista, cada uno de los cuales estudia solo su asunto particular e incluso no intenta relacionar los resultados de su investigación con los resultados de la investigación del vecino. Hay que interpretarla como algo que *desde el principio es un todo,* en el cual *se distinguen* los objetos de las ciencias particulares. Por eso, el cuadro del todo no puede hacerse como un mosaico de ciencias particulares, sino, al contrario, tratar de comprender estas últimas como peldaños sucesivos del desarrollo de un mismo todo, no desmembrado al comienzo. La idea de la naturaleza como un todo, propia en plena medida a los antiguos griegos y también a Spinoza, la promueve Schelling como principio fundamental, solo con cuya ayuda es posible resolver (sin apelar a factores sobrenaturales) la antinomia entre el mecanismo (es decir, la explicación puramente causal) y el organismo (es decir, el «carácter racional sin conciencia»). «Tan pronto nuestra investigación asciende a la idea de la naturaleza como un todo, inmediatamente desaparece la oposición entre el mecanismo y el organismo, que frenó durante mucho tiempo el progreso de las ciencias naturales y que obstaculizará por mucho tiempo el éxito de nuestra empresa a los ojos de muchos...» [77].

Schelling busca la salida en el desarrollo de los conceptos de la mecánica y de la vida orgánica de un mismo principio verdaderamente universal, que lo conduce a la idea de presentar a la naturaleza como un todo, en forma de un *proceso dinámico,* en el curso del cual cada peldaño siguiente o fase niega el anterior, es decir, incluye en sí una nueva característica. Por eso no se puede extraer las determinaciones de la fase superior del proceso de modo puramente formal (analíticamente) de las determinaciones de la fase inferior; aquí precisamente se realiza la síntesis, la unión de la nueva determinación. No es asombroso que cuando ponen a la fase superior del proceso dinámico al lado de la fase inferior del mismo, las consideran como dos «objetos» que existen simultáneamente (y precisamente así lucen en la contemplación empírica, por eso Schelling define a la naturaleza como «intelecto petrificado»), ellas resultan directamente *opuestas* una a otra.

Por tanto, la tarea fundamental de la filosofía de la naturaleza consiste en observar y demostrar cómo *surgen* —en el curso del proceso dinámico— las determinaciones *abiertamente opuestas* a las iniciales. Dicho con otras palabras, el proceso dinámico lo interpretamos solo como un proceso de engendramiento constante de contrarios, de determinaciones *de lo mismo* que se niegan recíprocamente una a otra: de la naturaleza como un todo.

Schelling ve en esto la ley universal básica de la integridad de la naturaleza, que actúa igualmente en las esferas de la mecánica, la química, el electromagnetismo y la vida orgánica. Esa es la verdadera ley universal (es decir, idéntica para todos los fenómenos de la naturaleza) del desdoblamiento, de la polarización del estado primario. La repulsión y la atracción de masas en la mecánica, el polo norte y el polo sur en el magnetismo, la electricidad positiva y negativa, los ácidos y los álcali en las reacciones químicas: ejemplos semejantes le vienen a Schelling de todas partes, los descubrimientos de Volta, Faraday, Lavoisier y Kielmeyer los suministran una y otra vez. Los descubrimientos científicos más variados se interpretan como acertijos de Schelling, y su gloria aumenta. Le aparecen discípulos entre los médicos, geólogos, físicos y biólogos, y no por casualidad. La filosofía de Schelling propuso una forma de pensamiento, cuya necesidad estaba más que madura en las ciencias naturales teóricas. Con este éxito inspirado, Schelling continua explotando intensivamente el filón de oro que ha descubierto.

Pero más claro y no empañado aparece el paso descrito de contrarios unos a otros en el empalme de la filosofía naturalista y la filosofía trascendental: aquí se halla la frontera, donde de la esfera del proceso dinámico inconsciente (del no-YO) surge el YO: la organización espiritual-trascendental del hombre o, al contrario, de la actividad consciente del YO se engendra el conocimiento objetivo del no-YO. Esta transición mutua opuesta de las determinaciones del YO en determinación del no-YO demuestra en la forma más pura y más general la acción de la ley universal del proceso dinámico: del acto de transformación de A en no-A, de desdoblamiento, de «dualización» del estado primario no diferenciado al principio.

¿Pero cómo pensar el estado absoluto idéntico a sí mismo, inicial, de cuya polarización surge el «dualismo» fundamental de la integridad de la naturaleza: del YO y del no-YO, la creación consciente y libre del sujeto y toda la colosal esfera de la actividad creadora «muerta», petrificada, el mundo de los objetos?

Aquí comienza el filosofeo específico de Schelling. Resulta que *pensar* la identidad inicial, es decir expresarla en forma de concepto rigurosamente esbozado, no es posible. Al expresarla en *concepto,* ella aparece inmediatamente como antinómicamente desdoblada. La identidad se realiza en el concepto (en la ciencia) precisamente por su ausencia, por contrarios, que no tienen entre sí nada formalmente común.

Hemos llegado a un punto muy importante. Si Schelling llama a su sistema filosofía de la identidad, no es de ninguna manera por que sea un sistema de determinaciones, comunes para el YO y el no-YO. Justamente es lo contrario; él, por principio, rechaza la posibilidad de tal *sistema de conceptos.* Su filosofía aparece en forma de dos sistemas de conceptos, contrarios formales, no unibles formalmente, según todas sus determinaciones y, sin embargo, que se suponen recíprocamente uno u otro. Uno es el sistema de las determinaciones del YO como tal (filosofía trascendental). El otro es el sistema de las determinaciones universales, agrupadas conjuntamente, del objeto, del no-YO (filosofía naturalista).

El primer descubre y describe, en forma de construcción formalmente no contradictoria, las formas específicamente subjetivas de la actividad del hombre, que no pueden atribuirse a la naturaleza, fuera y antes de la conciencia humana existente. El segundo, a la inversa, procura descubrir la objetividad pura, esmeradamente depurada de todo lo que trae a ella la actividad *consciente-volitiva* del hombre, procura esbozar el objeto tal como existe «antes de su entrada en la conciencia».

En los límites de la filosofía naturalista (de las ciencias naturales teóricas), el científico-teórico «teme más que nada la intervención de lo subjetivo en este género de conocimiento». En los límites de la filosofía trascendental (de la lógica y la teoría de conocimiento), por el contrario, él «teme más que nada que no vaya a enredarse algo objetivo al principio puramente subjetivo del conocimiento» [78].

En resumen, si la filosofía trascendental está construida tan correctamente como la filosofía naturalista, entonces en la composición de cada una de ellas no hay ni puede haber un solo concepto común a ambas, de la determinación teórica: porque tal determinación infringiría abiertamente los dos principios supremos de la lógica: la ley de la identidad y el veto de la contradicción. Ella expresaría simultáneamente lo objetivo y lo subjetivo, en su estructura se-

rían inmediatamente *identificados los contrarios.* Por eso, las dos ciencias indicadas no pueden unirse formalmente en una. Es imposible desarrollar dos series de determinaciones científicas (formalmente correctas) de un mismo *concepto,* pues esto sería formalmente incorrecto, inadmisible desde el punto de vista de las reglas de la lógica.

Por eso es imposible que la filosofía en conjunto sea una sola ciencia. De aquí concluye Schelling que la filosofía en conjunto halla su «culminación en dos ciencias fundamentales, que se completan mutuamente y que se requieren una a otra, a pesar de su oposición por principio y destinación» [79]. Una «tercera» ciencia, en la cual se descubriría lo común que tienen entre sí el mundo en la conciencia y el mundo fuera de la conciencia, y que sería un sistema de leyes y reglas, igualmente obligatorias para uno y otro mundo no existe y no puede existir. Tales leyes y reglas —por principio— no pueden darse *en forma de ciencia,* pues ella sería entonces, desde el principio, construida infringiendo la ley de la identidad.

Sin embargo, existen leyes comunes al mundo y al conocimiento, pues de otra manera sería absurdo hablar de conocimiento, de concordancia de lo objetivo con lo subjetivo, sería absurdo el concepto mismo de *verdad* como coincidencia del conocimiento con su objeto. Por consiguiente, las leyes *generales* actúan, pero no como reglas obligatorias, sino como motivos no rigurosamente formulados, afines a las aspiraciones del poeta, que experimenta su vínculo de afinidad vital con el objeto, con la naturaleza. El artista-genio y la naturaleza crean según unas mismas leyes.

La identidad de las leyes de los mundos subjetivo y objetivo puede hacerse solo en el acto de la creación. Pero la creación no sirve para la esquematización formal, muere y se petrifica en ella. Así resulta que «lo absolutamente simple, lo idéntico, no puede ser atrapado o expuesto por otro con ayuda de la descripción, los conceptos aquí son impotentes» [80], aquí es todopoderosa la contemplación, la intuición inspirada de la clarividencia creadora, la intuición intelectual y estética. Por eso la filosofía del arte es lo que finaliza y corona al sistema de Schelling.

Así pues, la identidad primaria es un factor, pero no expresable *en concepto,* es la premisa inicial de todo concepto, pero no determinable a través del concepto. La identidad, por así decirlo, se forma de dos direcciones de la investigación, eternamente no confluyentes: de la demostración de cómo lo

objetivo se transforma en lo subjetivo (esta es competencia de las ciencias naturales teóricas, que tiende un hilo de la mecánica, a través de la química, a la biología y la antropología, es decir, al hombre) y de la demostración de cómo lo subjetivo se transforma en lo objetivo (esta es competencia de la filosofía trascendental, que parte del conocimiento y de sus formas *como de un hecho* y que demuestra la objetividad, es decir, la universalidad y necesidad del conocimiento).

El problema, por consiguiente, empieza a tomar este cariz: una frente a la otra están dos esferas polarmente contrarias en todas sus características. Su identidad (el hecho de su concordancia: la verdad) se realiza precisamente a través del paso, de la transformación de una en otra. Pero el paso, el momento mismo del paso es *irracional* y no puede ser expresado por el *concepto no contradictorio*, pues en este momento se realiza la transformación de A en no-A, su coincidencia, *la identidad.* Expresarlo *en concepto* sería destruir la forma del concepto.

Schelling choca aquí directamente con la limitación de la lógica kantiana, que da a la ley de la identidad y al veto de la contradicción un carácter de premisas absolutas de la posibilidad misma de pensar en conceptos. El momento *del paso de los contrarios* uno en otro *no cabe* en los marcos de estas reglas, las destruye. Schelling, estando de acuerdo en que aquí ocurre la autodestrucción de la forma de pensamiento, de hecho llega a la conclusión de que la verdad auténtica no puede ser captada y expresada *por el concepto.* Por eso, a los ojos de Schelling no la ciencia, sino el arte aparece como forma superior de la actividad espiritual.

Si las reglas de la lógica general son absolutas, entonces el paso de la conciencia a la naturaleza y viceversa, a través del cual se realiza la identidad eterna de lo subjetivo y lo objetivo, continúa siendo inexpresable en conceptos. Y el conocimiento se ve forzado una y otra vez a realizar el salto, el acto de la contemplación irracional, de la captación poética de la idea absoluta, de la verdad.

En otras palabras, Schelling, empezando por comprobar con toda justicia el hecho de que la lógica en su comprensión kantiana pone un obstáculo insuperable a las tentativas de entender, es decir, de *expresar en concepto,* en determinaciones rigurosamente delineadas, *el hecho de la transformación de contrarios uno en otro,* hace un paso hacia la renuncia *de la lógica en general.*

Ni siquiera se le ocurre la idea de reformar *la lógica misma* para hacerla capaz de expresar lo que en la contemplación aparece como hecho axiomático en grado sumo. En lugar de eso, el carácter menguado y la insuficiencia de la lógica, que él toma por deficiencia del pensamiento como tal, comienza a completarlos, a suplirlos y compensarlos con la fuerza de la intuición intelectual y estética —con la capacidad absolutamente irracional, que ni convence, ni enseña—. Esta fuerza mágica también debe unir todo lo que la razón (el pensamiento en general) no está en condiciones de unir, sino más bien de destruir, desunir y matar...

En sus especulaciones, a pesar de la abundancia de conjeturas e ideas audaces e incluso geniales, que influyeron en el desarrollo de las ciencias naturales del siglo XIX, que tenían en esencia un acusado carácter dialéctico, Schelling asume a cada momento la pose de profeta inspirado por Dios, de genio, que une sin temor ni duda conceptos que a los naturalistas de entonces les parecían inunibles. Y si en su juventud poseía tacto y competencia suficientes en la esfera de las ciencias naturales, y por eso frecuentemente con su intuición daba en el blanco, sus discípulos y continuadores, imitando de él un esquema vacío, pero sin poseer su erudición en la esfera de las ciencias naturales, ni su talento, llevaron su método y manera de filosofar a un estado caricaturesco, del cual se burló mordazmente Hegel.

Sin embargo, Schelling descubrió el carácter estático de la lógica kantiana. Y si no propuso la tarea de reformar la lógica de modo radical, sí le preparó bien el terreno a Hegel.

En el sistema de Schelling la lógica como tal quedó solo como un episodio, como una parte no muy importante de la filosofía trascendental, como una descripción escolástica de reglas de orden puramente formal, de acuerdo con las cuales solo hay que *formalizar* —clasificar y esquematizar— el conocimiento, logrado por otra vía enteramente distinta, por otros modos enteramente distintos. Por consiguiente, para Schelling la lógica no es en manera alguna *el esquema de producción del conocimiento,* sino el modo de su descripción en términos verbales «para otros», su expresión a través de un sistema de términos fijados rigurosamente y no contradictorios (Schelling los llama «conceptos»). En fin de cuentas, sus recomendaciones tocan solo la forma exterior del conocimiento explicada verbalmente.

El mismo proceso de producción del conocimiento se garantiza, en esencia, con la fuerza de la imaginación, que Schelling analiza circunstanciadamente a modo de diferentes formas de la «intuición». Y aquí, en el campo donde actúan la intuición y la imaginación, descubre *la dialéctica* como esquema real, que produce la capacidad activamente subjetiva del hombre para conocer y rehacer el mundo de las imágenes y de los conceptos de la ciencia...

De ese modo, Schelling afirmó la dialéctica en el estatus de teoría genuina del conocimiento científico, pero en cambio cortó todos sus vínculos con la lógica. A la lógica la hizo retornar otra vez al lamentable estado en que se encontraba antes de las tentativas de Kant y de Fichte para reformarla de acuerdo con las necesidades del tiempo.

Después de Schelling, el problema consistía ya en *unir la dialéctica* —como esquema genuino del conocimiento en desarrollo— *y la lógica* —como sistema de las reglas del pensamiento en general. ¿En qué relación se hallan las reglas de la lógica y los esquemas reales (leyes) del desarrollo del conocimiento? ¿Son ellos «cosas» distintas y no relacionadas entre sí, o la lógica es simplemente esquema del desarrollo real de la ciencia, comprendida y aplicable conscientemente? Si es así, entonces es todavía más inadmisible dejarla en el estado anterior, tan primitivo. En este punto, Hegel tomó el relevo.

QUINTO ENSAYO. LA DIALÉCTICA COMO LÓGICA

La solución hegeliana del problema sobre el objeto de la lógica jugó un papel especial en la historia de esta ciencia. Y para comprender la lógica hegeliana no basta esclarecer el sentido directo de sus tesis. Es más importante y más difícil examinar a través de los giros extravagantes del lenguaje hegeliano el objeto real de que se trata. Esto da la posibilidad de comprender a Hegel críticamente: de restablecer para sí la imagen del original por su representación deformada. Aprender a leer a Hegel —desde el punto de vista materialista— como lo leía y aconsejaba leerlo V. I. Lenin, significa aprender a confrontar críticamente la imagen hegeliana del objeto *con este mismo objeto,* siguiendo a cada paso la divergencia entre la copia y el original.

La cuestión se resolvería simplemente si el lector tuviera ante sí los dos objetos de tal confrontación: la copia y el original. La copia está a la mano. Pero el original, ¿dónde está? No se puede tomar por tal a la conciencia lógica disponible de los naturalistas: ella misma está sujeta a la comprobación de su carácter lógico, supone precisamente el análisis crítico de las formas lógicas disponibles desde el punto de vista de su concordancia con las necesidades reales del desarrollo de la ciencia. Y para comprender las formas reales y las leyes del pensamiento teórico, la *Ciencia de la Lógica* hegeliana, no obstante todos sus vicios ligados con el idealismo, puede dar más que la «lógica de la ciencia».

La verdadera lógica de la ciencia no nos es dada directamente, es necesario revelarla y comprenderla, y luego transformarla en instrumental de trabajo conscientemente aplicable con los conceptos, en método de solución lógica de aquellos problemas que no se pueden solucionar con los métodos lógicos tradicionales. Pero si es así, el estudio crítico de la *Ciencia de la Lógica* no puede reducirse a la simple comparación de sus tesis con la lógica por la cual conscientemente se guían los naturalistas, considerándola intachable y no sujeta a dudas.

De manera que la confrontación de la copia (de la ciencia de la lógica) con el original (con las formas reales y las leyes del conocimiento teórico) resulta una tarea bastante difícil. Y su dificultad consiste en que la imagen hegeliana del objeto —en este caso del pensamiento— hay que confrontarla críticamente no con un prototipo acabado y conocido de antemano, sino con un objeto cuyos contornos apenas empiezan por primera vez a dibujarse en el curso de la superación crítica de las especulaciones idealistas. Tal reconstrucción es realizable si ha sido comprendida claramente la estructura óptica a través de la cual Hegel estudia el objeto de su investigación. Esta óptica deformadora, pero, al mismo tiempo, aumentadora (sistema de los principios fundamentales de la lógica hegeliana), le permitió ver, aunque en forma idealísticamente trastornada, la *dialéctica* del pensamiento, aquella lógica que continúa siendo invisible para la mirada sin dotación filosófica, para el simple «sentido común».

Ante todo es importante comprender claramente qué *objeto real* investiga y describe Hegel en la *Ciencia de la Lógica,* para hallar inmediatamente la distancia crítica con respecto a su representación. «Todos están de acuerdo en que el objeto de la lógica es el *pensamiento»* [81], subraya Hegel en la *Pequeña lógica.* Luego la lógica como ciencia absolutamente natural obtiene la determinación *del pensamiento sobre el pensamiento,* o «del pensamiento que se piensa a sí mismo».

En la citada definición y en la comprensión expresada por ella no hay todavía ni una palabra de lo específicamente hegeliano, ni de lo específicamente idealista. Esta es simplemente la idea tradicional sobre el objeto de la lógica como ciencia, clara y correctamente expresada. En lógica se encuentra el pensamiento mismo como objeto de investigación científica, mientras que cualquier otra ciencia es pensamiento sobre algo otro. Al definir la lógica como pensamiento sobre el pensamiento, Hegel señala con absoluta exactitud su única diferencia de cualquier otra ciencia.

Sin embargo, aquí surge la siguiente pregunta, que obliga a una no menos clara respuesta: *pero ¿qué es el pensamiento?* De suyo se comprende, responde Hegel (y hay que estar de acuerdo con él), que lo único satisfactorio puede ser únicamente la exposición de la esencia del asunto, es decir, la teoría concreta desarrollada, la misma *ciencia del pensamiento,* la «ciencia de la lógica», y no la «definición» de turno. (Compárese con estas palabras de Friedrich Engels: «Nuestra definición de la vida es, naturalmente, harto insuficiente... Todas

las definiciones encierran muy poco valor científico. Para agotar realmente lo que es la vida, tendríamos que recorrer todas sus formas de manifestación, desde las más inferiores hasta las más superiores» [82]. Y más adelante: «Las definiciones no tienen valor para la ciencia, porque siempre son insuficientes. La única definición ajustada es el desarrollo de la cosa misma, pero esto ya no es una definición» [83].)

Sin embargo, en cualquier ciencia, incluso en lógica, hay que significar previamente, trazar los contornos aunque sea de las fronteras más generales del objeto de la investigación, es decir, señalar la esfera de los hechos que en la ciencia dada es necesario tomar en cuenta. De otro modo será confuso el criterio de su selección, y su papel lo desempeñará la arbitrariedad, que cuenta solo con los hechos que confirman sus generalizaciones, y desdeña todo lo restante como carente, al parecer, de relación con el asunto, con la competencia de la ciencia en cuestión. Hegel da tal explicación *previa,* sin ocultar al lector lo que él entiende por «pensamiento».

Este punto tiene especial importancia, de su comprensión correcta depende todo lo demás. No es nada casual que hasta ahora las objeciones fundamentales a Hegel, justas e injustas, se dirigen precisamente a este punto. Los neopositivistas, por ejemplo, acusan unánimemente a Hegel de haber «ampliado» de modo inadmisible —con su comprensión del pensamiento— el objeto de la lógica, al incluir en la esfera de estudio una masa de «cosas» que de ninguna manera, en el sentido habitual y estricto, puede llamarse pensamiento: ante todo conceptos, que se refieren por tradición a la metafísica, a la «ontología», es decir, a la ciencia sobre las cosas, al sistema de las *categorías,* de las determinaciones universales de la realidad fuera de la conciencia, fuera del «pensamiento subjetivo», entendido como capacidad psíquica del hombre.

Si el pensamiento se comprende así, hay que considerar razonable la acusación neopositivista. Realmente, Hegel comprende por pensamiento algo a primera vista enigmático, incluso místico cuando habla sobre el pensamiento, que se realiza fuera del hombre, no se sabe dónde, a espaldas de este, independientemente de su cabeza; del «pensamiento como tal», del «pensamiento puro», y como objeto de la lógica, lo considera efectivamente como pensamiento «absoluto», sobrenatural. Según sus definiciones, la lógica debe entenderse incluso como la «*imagen de Dios, como es él en su esencia eterna —antes de la creación de la naturaleza— y del espíritu finito, cualquiera que sea*» [84].

Semejantes definiciones le hacen perder el hilo a cualquiera, desorientan desde el principio. Por supuesto que tal «pensamiento» como fuerza sobrenatural, que crea de sí a la naturaleza, a la historia y al hombre con su conciencia, no existe en ninguna parte del Universo. ¿Pero entonces la lógica hegeliana es la imagen de un objeto inexistente, de un objeto inventado, puramente fantástico? ¿Cómo resolver en ese caso el problema de la revaluación crítica de las especulaciones hegelianas? ¿Con qué objeto real deben compararse sus determinaciones teóricas para distinguir en ellas la verdad del error? ¿Con el pensamiento real del hombre? Pero Hegel respondía que en la *Ciencia de la Lógica* se trata de *otro* objeto y que si el pensamiento humano observado empíricamente no es tal, esto no es argumento contra *su* lógica. Pues la crítica de la teoría tiene sentido solo en el caso de compararla con el mismo objeto que en ella se representa, y no con ningún otro. Y con los actos del pensamiento que transcurren de hecho en las cabezas de los hombres ya no se puede comparar la lógica, porque ellos piensan a menudo muy *ilógicamente,* incluso son ilógicos en las cosas elementales, sin hablar ya sobre lógica de más alto rango, sobre aquella que tiene en cuenta Hegel.

Por eso, cuando usted señale al lógico que el pensamiento real del hombre no transcurre como lo representa su teoría, a esta razón él responderá: tanto peor *para este* pensamiento; no es la teoría la que debe aquí adaptarse a la empiria, sino más bien es el pensamiento real el que debe procurar hacerse lógico, ponerse en concordancia con los principios lógicos.

Sin embargo, para la lógica como ciencia surge aquí una dificultad fundamental. Si es admisible confrontar los principios lógicos únicamente con el pensamiento lógico, ¿desaparece cualquier posibilidad de comprobar si ellos son *correctos?* De suyo se comprende que estos principios concordarán siempre con el pensamiento que de antemano haya sido concordado con ellos. Pero tal situación significa que los principios lógicos concuerdan solo consigo mismos, con su encarnación propia en los actos empíricos del pensamiento. Para la teoría se crea en este caso una situación muy delicada. La lógica tiene en cuenta solo el pensamiento lógicamente irreprochable, y el pensamiento lógicamente incorrecto no es argumento contra sus esquemas. Pero ella está de acuerdo en considerar como lógicamente irreprochable únicamente al pensamiento que confirma con exactitud sus propias ideas sobre el pensamiento, y cualquier desviación de sus reglas se evalúa como un hecho que

se halla más allá de los marcos de su objeto, y por tanto se considera como un «error» que hay que «corregir».

Semejante pretensión provocaría perplejidad en cualquier otra ciencia. ¿Qué es en realidad una teoría que toma en cuenta únicamente los hechos que la confirman y no desea saber de los hechos contradictorios, aunque sean millones y miles de millones? Pero esta es la posición tradicional de la lógica, que se presenta a sus adeptos comprendida por sí misma, que hace a la lógica no autocrítica en absoluto, de una parte, y de la otra, incapaz para el desarrollo.

De aquí surge la ilusión de Kant, según la cual la lógica como teoría hace mucho tiempo que adquirió un carácter completamente cerrado y llegó a la cima, y no solo no necesita, sino que no puede, por su misma naturaleza, necesitar el desarrollo de sus tesis. Schelling también comprendía la lógica kantiana como representación absolutamente exacta de los principios y reglas del «pensamiento en conceptos».

Hegel dudaba de que las reglas de la lógica obstaculicen precisamente la comprensión del proceso del paso del concepto al objeto y viceversa, de lo subjetivo a lo objetivo (y, en general, de los contrarios uno en otro). No percibía aquí una prueba de la mengua orgánica del pensamiento, sino apenas una limitación de la idea kantiana sobre el mismo. La lógica kantiana es solo una teoría del pensamiento limitadamente exacta. El pensamiento verdadero, objeto real de la lógica como ciencia, es en realidad otra cosa. Por eso es necesario poner la teoría del pensamiento en concordancia con su auténtico objeto.

Hegel ve la necesidad de la revisión crítica de la lógica tradicional ante todo en la disparidad extrema —que salta a la vista— entre los principios y reglas que Kant considera como formas absolutamente universales del pensamiento y los resultados obtenidos por la civilización humana en el curso de su desarrollo: «La comparación de las imágenes hasta las cuales se encumbraron el espíritu de los mundos práctico y religioso y el espíritu científico en todo género de conciencia real e ideal, con la imagen que lleva consigo la lógica (de su conciencia sobre su esencia pura), revela una diferencia tan colosal, que incluso con el más superficial examen no puede dejar de saltar a la vista inmediatamente que esta última conciencia no corresponde en absoluto a aquellos vuelos ni es digna de ellos» [85].

Así que las teorías lógicas disponibles no corresponden a la *práctica* real del *pensamiento.* Por consiguiente, *el pensamiento sobre el pensamiento* (es

decir, la lógica) quedó a la zaga *del pensamiento sobre todo lo demás,* del pensamiento que se realiza como ciencia sobre el mundo exterior, como conciencia, fijada en forma de conocimiento y de cosas, creadas con la fuerza del conocimiento, en forma de todo el organismo de la civilización. Actuando como *pensamiento sobre el mundo,* el pensamiento alcanzó tales éxitos, que junto a él, el *pensamiento sobre el pensamiento* resulta algo completamente inconmensurable, mutilado, decadente y pobre. Si se cree a pies juntillas que el pensamiento humano se ha guiado en realidad y se guía por las reglas, leyes y principios, cuya totalidad forma a la lógica tradicional, se tornan simplemente inexplicables todos los éxitos de la ciencia y de la práctica.

De aquí la paradoja de que el intelecto humano, creador de la cultura contemporánea, se detiene asombrado ante su propia obra. Schelling manifestó este asombro del «espíritu». Precisamente aquí empieza la divergencia de Hegel con Schelling.

Hegel considera que las reglas por las cuales en realidad se guiaba el «espíritu», a contrapelo de las ilusiones que creaba (en la persona de los lógicos de profesión) por su cuenta y exponía en manuales de lógica, es posible y necesario revelarlas y exponerlas en *forma de concepto,* enteramente racional, no cargando todo lo que hasta ahora es incomprensible a la «intuición», a la capacidad, que se presenta desde el comienzo como algo completamente distinto al pensamiento. El planteamiento hegeliano del problema jugó un papel especial porque aquí, por primera vez, fueron sometidos al análisis más minucioso todos los conceptos fundamentales de la ciencia lógica, y ante todo *el concepto de pensamiento.*

A primera vista (de esa «primera vista» parten habitualmente, tomándola del uso corriente de las palabras absolutamente sin crítica) el pensamiento se presenta como una de las capacidades psíquicas subjetivas del hombre, junto con otras capacidades: la contemplación, la sensación, la memoria, la voluntad, etc., etc. Por pensamiento se comprende un género singular de *actividad* dirigida, a diferencia de la práctica, a la modificación de las representaciones, a la reconstrucción de las imágenes que existen en la *conciencia* del individuo, y directamente a la formalización verbal de estas representaciones. Estas últimas, al ser expresadas en el lenguaje (en palabras, en términos), se llaman conceptos. Cuando el hombre modifica no las representaciones, sino las cosas reales fuera de la cabeza, esto no se considera ya como pensamiento, sino,

en el mejor de los casos, como acciones en *concordancia con el pensamiento,* según las leyes y reglas, dictadas por él.

El pensamiento se identifica pues con la *reflexión,* es decir, con la actividad psíquica, en el curso de la cual el hombre se da cuenta plena de lo que hace y cómo lo hace, comprende todos los esquemas y reglas por los cuales actúa. Y entonces, de suyo se comprende, la única tarea de la lógica es apenas el ordenamiento y la clasificación de los esquemas y reglas correspondientes. Cada persona particular puede descubrirlos ella misma en su propia *conciencia,* pues ella —antes de estudiar lógica— se guiaba *conscientemente* por ellos (solo que no sistemáticamente). Como comprueba justamente Hegel, tal lógica «no daría nada que no pudiese ser hecho bien también sin ella. La lógica anterior se planteó en realidad esa tarea» [86].

Todo lo dicho se refiere también en plena medida a Kant. He ahí por qué Hegel comprueba que «la filosofía kantiana no podía ejercer ninguna influencia sobre la investigación científica. Ella deja *completamente intangibles las categorías y el método del conocimiento habitual*» [87]. Solo puso en orden los esquemas de la conciencia disponible, solo los alineó en un sistema (es cierto que al hacer esto tropezó con el hecho de la contradicción de los distintos esquemas entre sí). De modo que la lógica kantiana aparece como una especie de confesión honesta de la conciencia disponible, de su autoconciencia expuesta sistemáticamente, y nada más. Y todavía más exactamente, de su *presunción*: de la exposición de aquello que el pensamiento disponible piensa sobre sí mismo. Pero como no se puede juzgar ingenuamente sobre el hombre por lo que él mismo piensa y habla de sí mismo, tampoco se puede juzgar sobre el pensamiento por su presunción, es mucho más útil examinar lo que hace y cómo lo hace en realidad, puede ser incluso sin darse cuenta exacta de esto.

Al plantear el problema así, Hegel resultó ser el primero de los lógicos profesionales que hizo a un lado resuelta y conscientemente el secular prejuicio según el cual el pensamiento aparece ante el investigador solo en forma de lenguaje (exterior o interior, oral o escrito). Prejuicio no casual: el pensamiento puede examinarse en realidad por sí mismo como aparte, por así decirlo, como objeto distinto de sí mismo solo en la medida que se exprese, se personifique en cualquier forma exterior. Y aquel pensamiento plenamente consciente que tenía en cuenta toda la lógica anterior, presupone en realidad el lenguaje, el habla, la palabra, como una forma de su expresión exterior. En otras palabras, el pensamiento logra la *comprensión* plena de los esquemas

de su propia actividad precisamente gracias al lenguaje y en el lenguaje. (La circunstancia indicada está implícita ya en la misma denominación de la lógica, que proviene del griego «logos» —«palabra»). Además, sobre esto mismo hablaron no solo Hegel y los hegelianos, sino también algunos de sus adversarios, por ejemplo, A. Trendelenburg, quien hizo notar que la lógica tradicional (formal) «se comprendió a sí misma en el lenguaje y, en muchos aspectos, puede llamarse como gramática profundizada en sí» [88].

Digamos, de paso, que todas las escuelas lógicas, sin excepción, pasan por alto la crítica hegeliana de la vieja lógica, este antiguo prejuicio lo comparten como si nada hubiera ocurrido hasta el día de hoy. Los neopositivistas lo profesan más abiertamente al identificar el pensamiento con la actividad del lenguaje, y a la lógica —con el análisis de la lengua. Lo más asombroso de todo esto es la presunción con que hacen pasar este prejuicio arcaico e ingenuo como novísimo descubrimiento del pensamiento lógico del siglo XX, como principio —¡al fin! revelado al mundo— de elaboración de la lógica científica, como axioma de la «lógica de la ciencia».

Entre tanto, el lenguaje (el habla) no es la *única* forma empíricamente observable en que se manifiesta el pensamiento humano. ¿Luego en las actitudes del hombre, en el curso de la formación real del mundo circundante, en la fabricación de las cosas no se descubre el hombre como ser *pensante?* ¿Luego él, como ser pensante, aparece solo en el acto de hablar? La cuestión, posiblemente, es pura retórica. El pensamiento de que habla Hegel se revela en *los hechos* humanos no menos evidentemente que en las palabras, en las cadenas de los términos, en las filigranas de combinación de las palabras. Es más, en los asuntos reales el hombre demuestra el modo verdadero de su pensamiento mucho más adecuadamente que en sus relatos sobre los mismos.

Pero si ello es así, entonces *las acciones* del hombre, y por consiguiente, los resultados de estas acciones, las cosas que ellas crean, no solo es posible, sino necesario considerarlas *como manifestaciones de su pensamiento,* como actos de plasmación de su pensamiento, de sus proyectos, de sus planes, de sus intenciones conscientes. Hegel exige, desde el comienzo mismo, investigar el pensamiento *en todas sus formas* de realización, ante todo en los asuntos humanos, en la creación de las cosas y de los acontecimientos. El pensamiento revela su fuerza y energía activa no solo en el habla, ni mucho menos, sino también en todo el grandioso proceso de creación de la cultura, de todo el cuerpo materializado de la civilización humana, de todo el «cuerpo inorgá-

nico del hombre» (Marx), incluyendo aquí los instrumentos de trabajo y las estatuas, los talleres y las catedrales, las fábricas y las cancillerías estatales, las organizaciones políticas y sistemas de legislación.

Precisamente sobre esta base, Hegel adquiere el derecho de examinar en el interior de la lógica las determinaciones objetivas de las cosas fuera de la conciencia, *fuera de la psíquica del individuo humano,* además en toda su independencia de esta psíquica. Aquí todavía no hay nada místico o idealista: se trata de las formas («determinaciones») de las cosas creadas con la actividad del hombre pensante. En otras palabras, formas de su pensamiento, personificadas en la naturaleza material, «determinadas» con su actividad humana. Por ejemplo, la casa luce como un proyecto del arquitecto realizado en piedra, la máquina, como idea del ingeniero ejecutada en metal, etc.; y todo el colosal cuerpo material de la civilización luce como «pensamiento en su otro ser», en su realización sensorial-material. Correspondientemente, toda la historia de la humanidad se considera como un proceso de «revelación exterior» de la fuerza del pensamiento, como un proceso de realización de las ideas, de los conceptos, de las representaciones, de los planes, de los proyectos y de los fines del hombre, *como un proceso de plasmación de la lógica,* es decir, de aquellos esquemas a los cuales se subordina la actividad de los hombres orientada a un objetivo.

La comprensión y el análisis minucioso del pensamiento en ese aspecto (investigación del «aspecto de la actividad», como denomina Marx *a esta circunstancia en las Tesis sobre Feuerbach*) no es todavía idealismo. Es más, la lógica, yendo por tal camino, hace un paso decisivo en dirección hacia el verdadero —«sensato»— materialismo, hacia la comprensión del hecho que todas las formas lógicas, sin excepción, son formas universales del desarrollo de la realidad fuera del pensamiento, reflejadas en la conciencia humana y comprobadas por el curso de la práctica milenaria. Examinando el pensamiento no solo en su manifestación verbal, sino también en el proceso de su plasmación, Hegel no traspasa los límites del análisis del *pensamiento* , los límites del objeto de la *lógica* como ciencia especial. Sencillamente introduce en el campo visual de la lógica aquella fase real del proceso de desarrollo del pensamiento, sin cuya comprensión la lógica no podía y no puede ser en realidad una ciencia.

Desde el punto de vista de Hegel, el verdadero fundamento para las formas y leyes del pensamiento lo constituye solo el proceso histórico total del *desa-*

rrollo intelectual de la humanidad, comprendido en sus momentos universales y necesarios. Como objeto de la lógica aparecen ya no los esquemas abstractamente idénticos, que pueden descubrirse en cada conciencia individual, comunes para cada una de tales conciencias, sino *la historia de la ciencia y de la técnica,* creada colectivamente por los hombres, el proceso, completamente independiente de la voluntad y la conciencia del individuo por separado, aunque realizable en cada eslabón suyo precisamente por la actividad consciente de los individuos. Este proceso, según Hegel, incluye en sí, en calidad de fase suya, el acto de la realización del pensamiento en la acción cosificada, y a través de la acción —en las formas de las cosas y de los acontecimientos fuera de la conciencia. Aquí Hegel, según palabras de V. I. Lenin, «se acercó *mucho* al materialismo» [89].

Considerando el pensamiento como un proceso productivo real, que se manifiesta no solo en el movimiento de las palabras, sino también en el cambio de las cosas, Hegel pudo —por primera vez en la historia de la lógica— plantear el problema del análisis especial de las formas del pensamiento, o del análisis del pensamiento desde el aspecto de la forma. Antes de él, este problema no surgió e incluso no podía surgir en lógica, ya que los lógicos —antes de Hegel— fijaban apenas los esquemas exteriores en los cuales las acciones lógicas, los juicios y las deducciones aparecen *en el lenguaje* como esquemas de unión de *los términos,* que significan nociones comunes. Sin embargo, la forma lógica, expresada en estas figuras —la categoría—,quedaba al margen de la esfera de su investigación. Simplemente, su comprensión se copiaba de la metafísica, de la ontología. Así sucedió incluso con Kant, a pesar de que él veía en las categorías *los principios de los juicios* («con valor objetivo»).

Por cuanto la misma forma lógica, de la cual se trata en la obra de Marx, era comprendida como forma de una actividad que se ejecuta igualmente bien tanto en el movimiento de las palabras y los términos, como en el movimiento de las cosas, incorporadas al trabajo del ser pensante, por tanto aquí —solo por primera vez— surgió la posibilidad de analizarla especialmente *como tal,* abstrayéndola de sus particularidades de expresión en uno u otro material particular (incluso de aquellas que están relacionadas con la específica de su realización en materia de lenguaje).

En el «logos», en la razón están expresados por igual en el aspecto lógico (a diferencia de lo fenomenológico expresado en la psicología) *Sage und Sache* [90]: el dicho y el hecho o, más bien, la leyenda y la realidad. (A propósito, es

muy típico para Hegel el ejemplo con juego de palabras, el juego iluminador, no obstante el parentesco genético de las representaciones expresadas con estas palabras. *Sage:* cuento, narración de donde viene «saga»: leyenda, cantar épico; *Sache* —palabra de muchas acepciones, que significa no tanto el objeto percibido con los órganos de los sentidos, cuanto el fondo del asunto, el estado de las cosas, esencia de la cuestión, situación real de los asuntos (de las cosas)— todo lo que existe o ha existido en realidad, el *hecho.* Esta etimología se emplea en la *Ciencia de la lógica* para expresar un matiz muy importante del pensamiento que, traducido e interpretado por Lenin de modo materialista, suena así: «Al introducir de este modo el contenido en la consideración lógica», el objeto no es ya *Dinge*, sino *die Sache, der Begriff der Dinge* (las cosas, sino lo esencial, el concepto de las cosas. —*N. de la Edit.)* no las cosas, sino las leyes de su movimiento, en sentido materialista» [91].

El pensamiento, considerado como actividad del ser pensante en su forma universal, se fija en aquellos esquemas y momentos suyos que continúan siendo *invariantes* en cualquier material especial (particular) que se ejecute la actividad correspondiente y cualquiera que sea el producto que en uno u otro caso ella elabore. Para el punto de vista hegeliano es completamente indiferente en qué está realizada o se realiza la actividad del pensamiento: en las oscilaciones articuladas del espacio aéreo, que se significan con sus signos o en cualquier otra sustancia natural. «En toda contemplación humana hay pensamiento. El pensamiento es también universal en todas las representaciones y recuerdos, en cada actividad espiritual, en cada deseo, etc. Todos ellos son especificaciones ulteriores del pensamiento. Si comprendiéramos así el pensamiento, aparecería a una luz enteramente distinta, como cuando decimos: poseemos la capacidad de pensamiento junto con otras capacidades, como, por ejemplo, la contemplación, la representación, la voluntad, etc.» [92].

Por esa razón todos los esquemas universales, que se trazan con la actividad del ser pensante, incluso dirigida al material directamente contemplado o representado, deben considerarse como parámetros *lógicos* del pensamiento en no menor grado que los esquemas de expresión del pensamiento en el lenguaje, en forma de figuras, conocidas por la vieja lógica. El pensamiento en el amplio sentido de la palabra, como actividad que cambia las imágenes del mundo exterior en general, expresadas en palabras (y no palabras por sí mismas), el pensamiento, «que actúa enérgicamente en todo lo humano y comunica a todo lo humano su humanidad» [93], como capacidad creadora de

conocimientos en todas sus formas, incluso en forma de imágenes contempladas, y «que penetra» en ellas, que de ninguna manera es solo un acto subjetivamente psíquico de trato con palabras, es objeto de la lógica: de la ciencia sobre el pensamiento.

Precisamente al pensamiento corresponde «la *determinación* humana de los sentidos, de las contemplaciones, de las imágenes, de las representaciones, de los fines, de las obligaciones, etc., así como también de las ideas y de los conceptos» [94] («las ideas y los conceptos» se tienen en cuenta aquí en el sentido de la lógica vieja, puramente formal). El pensamiento en general, por tanto, «no *aparece* primero en *forma de idea,* sino en forma de sentimiento, de contemplación, de representación: en *formas* que es necesario distinguir del pensamiento como *formas*» [95]. La forma del pensamiento como tal aparece ante nosotros solo *en el curso del pensamiento sobre el mismo pensamiento,* únicamente en lógica.

Pero antes de que el hombre empiece a pensar sobre *el pensamiento,* debe *pensar* ya, sin darse todavía cuenta, en aquellos esquemas lógicos y categorías, en cuyos marcos transcurre el proceso de su pensamiento, pero ya realizándolos en afirmaciones concretas y conceptos de la ciencia, de la técnica, de la moral, etc. El pensamiento, pues, se realiza primero como una actividad en toda la variedad de sus manifestaciones exteriores. La forma del pensamiento se halla aquí todavía «sumergida» en el material de las ideas concretas, de las imágenes sensitivas y de las representaciones, está «atrapada» en ellas y por eso se opone al pensamiento consciente como forma de la realidad exterior. En otras palabras, el pensamiento y las formas del pensamiento lucen primero para el ser pensante de ninguna manera como formas de su propia actividad (de él «mismo» —*das Selbst),* que crea cierto producto, sino como formas del *producto mismo:* del conocimiento concreto, de las imágenes y de los conceptos, de la contemplación y de la representación, como formas de los instrumentos de trabajo, de las máquinas, de los Estados, etc., etc., y también como formas de los fines comprendidos, de los deseos, etc.

El pensamiento no puede «ver» a sí mismo de otra manera como no sea en el espejo de sus propias creaciones, en el espejo del mundo exterior, *tal como lo conocemos merced a la actividad del pensamiento.* De manera que el pensamiento, como aparece en lógica, es el mismo pensamiento que se realiza en forma de conocimiento sobre el mundo, en forma de ciencia, de técnica, de arte y de moral. Sin embargo, *por la forma,* ellos están lejos de ser lo mismo.

Pues «una cosa es tener tales sentimientos y representaciones *determinados* y *penetrados* por el pensamiento, y otra cosa es tener *ideas sobre tales sentimientos y representaciones*» [96].

La falta de atención hacia esta diferencia importantísima condujo a la vieja lógica a un doble error. De una parte, fijaba el pensamiento apenas como «una de las capacidades psíquicas subjetivas del individuo» y por eso oponía al pensamiento así aprehendido a toda la esfera de la «contemplación, la representación y la voluntad» como un no sé que tal, que se halla fuera del pensamiento y no tiene con él nada de común, como un objeto de reflexión que se halla fuera del pensamiento. Y de la otra, no diferenciando las dos revelaciones indicadas de la fuerza del pensamiento *por la forma,* no podía tampoco decir en qué se distingue *la forma del pensamiento* como tal («en-sí-y-para-sí») de la forma de la contemplación y de la representación, en cuya forma aquella aparece y se enmascara al principio, confundiendo permanentemente a una con la otra: a la forma del concepto la tomaba por la forma de la contemplación, y viceversa.

De aquí resultaba que la vieja lógica comprendía por *concepto* nada más que cualquier *representación*, en la medida que está expresada en el lenguaje, en un término, es decir, la imagen de la contemplación, retenida en la conciencia con ayuda de su lenguaje que la fija. En suma, tomaba el concepto mismo apenas desde el aspecto que realmente no se distingue en nada de cualquier representación o imagen de la contemplación expresada en el lenguaje, únicamente desde el aspecto de lo abstracto común, que en realidad es propio igualmente al concepto y a la representación. Así ocurrió que por forma específica del concepto ella tomó la forma *de la identidad abstracta, de la universalidad abstracta.* Por eso, solo ella pudo elevar la ley de la identidad y el veto de la contradicción en las determinaciones a rango de principios absolutos, de criterios de la forma del pensamiento en general.

En ese punto de vista se detuvo también Kant, que por concepto entendía *cualquier representación general,* en la medida en que esta última estuviera fijada por un término. De aquí emana su definición: «Concepto... es una representación general o una representación de aquello que es común a muchos objetos, por consiguiente, es una representación, *que puede contenerse en distintos objetos*» [97].

Hegel exige de la lógica una solución más profunda *del problema del concepto y del pensamiento en conceptos.* Para él, concepto es ante todo sinónimo de *comprensión* verdadera de la esencia del asunto, y no simplemente la expresión de cualquier común, de cualquier igualdad de los objetos de la contemplación. En el concepto se descubre la verdadera naturaleza de una cosa, y no su parecido con otras cosas, y en él debe hallar por eso su expresión no solo la comunidad abstracta (esta es solo un elemento del concepto, que lo emparenta con la representación), sino también la *singularidad* de su objeto. He ahí por qué con la forma del concepto se halla la unidad dialéctica de la universalidad y la particularidad, que *se descubre* con las variadas formas del juicio y la deducción, pero en el juicio aparece afuera. No es asombroso que cualquier juicio destruye la forma de la identidad abstracta, es su más evidente *negación.* Su forma es: A es B (es decir, no-A).

Hegel distingue correctamente la universalidad que incluye en sí, dialécticamente, en sus determinaciones, toda la riqueza de lo particular y lo único, de la simple comunidad abstracta, de la semejanza de todos los objetos únicos de un género dado. El *concepto* general expresa *la ley auténtica* del surgimiento, desarrollo y desaparición de las cosas únicas. Pero esto es ya un punto de vista enteramente distinto sobre el concepto, mucho más exacto y profundo, pues, como muestra la masa de ejemplos de Hegel, la verdadera ley (la naturaleza inmanente de la cosa única) no siempre, ni mucho menos, aparece en la superficie de los fenómenos en forma de simple semejanza, de rasgo común, en forma de identidad. Si la cosa fuese así, no habría necesidad de ciencia alguna teórica. La tarea del pensamiento no se limita a la fijación empírica de los rasgos comunes.

Por eso, el concepto central de la lógica de Hegel es *lo universal concreto,* y su diferencia de lo universal abstracto simple de la esfera de la representación la ilustra brillantemente en su célebre panfleto *¿Quién piensa abstractamente?* Pensar abstractamente significa hallarse en subordinación servil a la fuerza de palabrejas y lugares comunes de determinaciones míseras unilaterales, significa ver en las cosas reales, sensorialmente contempladas, una ínfima parte solo de su contenido real, significa ver solo aquellas determinaciones ya «petrificadas» en la conciencia, que funcionan allí como frases hechas. De ahí la «fuerza mágica» de las frasecitas y los giros comunes, que le ocultan la realidad al hombre que piensa en vez de servirle como vehículo de su expresión.

Solo así interpretada, la lógica deviene en lógica real de conocimiento de *la unidad en la variedad,* y no en un esquema de manipulación con representaciones hechas, en lógica del pensamiento crítico y autocrítico, y no en un modo de clasificación no crítica y de esquematización pedante de las ideas disponibles.

Arrancando de tal género de premisas, Hegel llegó a la conclusión de que el pensamiento verdadero transcurre en realidad en otras formas y se guía por otras leyes, que aquellas que la lógica considera como únicas determinaciones del pensamiento. Es evidente que el pensamiento debe ser investigado como una actividad colectiva cooperadora, en el curso de la cual el individuo ejecuta, con sus esquemas de pensamiento consciente, solo funciones particulares. Pero al cumplirlas, siempre se ve obligado simultáneamente a realizar acciones que de ningún modo encajan en los esquemas de la lógica habitual. Participando realmente en el trabajo común, él se subordina en todo tiempo a las leyes y formas del *pensamiento universal,* sin comprenderlas en este sentido. De aquí resulta aquella situación «trastornada», cuando las formas verdaderas y las leyes del pensamiento se interpretan y comprenden como una cierta *necesidad exterior,* como una determinación *fuera de lógica* de las acciones. Y solo sobre la base de que no han sido todavía reveladas ni comprendidas como lógica, no han sido legitimadas en tratados de lógica.

No es difícil percatarnos de que Hegel adelanta la crítica de la lógica tradicional y del pensamiento que corresponde a ella con el mismo «método inmanente» que, precisamente, constituyó una de sus conquistas principales. A saber: a las afirmaciones, reglamentos y principios de la lógica no opone una réplica de los mismos, sino el proceso de realización práctica de sus propios principios en el pensamiento real. Le muestra su propia imagen, señalando aquellos rasgos de su fisonomía que ella prefiere no advertir, no interpretar. Hegel exige del pensamiento, de acuerdo con la lógica, solo una cosa: una consecuencia sin compromiso en la realización de los principios expuestos. Y muestra que precisamente la realización consecuente de los principios (y no la desviación de ellos) conduce inevitablemente, con fuerza inexorable, *a la negación* de los mismos principios, por unilaterales, incompletos y abstractos.

Esta es la crítica de la razón, desde el punto de vista de la razón misma, que empezó Kant. Y tal crítica de la razón (autocrítica) y la lógica, que la describe, lleva a la conclusión de que «la dialéctica constituye la naturaleza del pensamiento, que en calidad de razón él debe desembocar en la negación de

sí mismo, en la contradicción...» [98]. Kant había llegado ya a una conclusión análoga, y si antes de él la lógica podía ser no autocrítica *por ignorancia,* ahora puede conservar sus posiciones envejecidas solo en el caso de que plenamente consciente le vuelva la espalda a los hechos desagradables para ella, solo haciéndose *conscientemente no autocrítica.*

Históricamente, el defecto inevitable de la lógica kantiana consiste en que esquematizó y esbozó de modo pedante el método de pensamiento que conduce a la revelación y a la formulación aguda de las contradicciones, encerradas en cualquier concepto, sin demostrar cómo se puede y se debe resolverlas *lógicamente,* no descargando esta difícil faena sobre la «razón práctica», sobre los «postulados morales» y otros factores y capacidades que se hallan más allá de los límites de la lógica. Hegel ve la tarea principal, que se alza ante la lógica después de los trabajos de Kant, Fichte y Schelling, precisamente en encontrar, revelar y señalar al pensamiento un modo inteligente y concreto de resolver las contradicciones, en las cuales desemboca de modo inevitable el pensamiento que se guía conscientemente por la lógica tradicional, puramente formal. En esto consiste la diferencia real de la concepción hegeliana del pensamiento y de la lógica, con respecto a todos sus predecesores.

La vieja lógica, habiendo tropezado con la contradicción lógica, que ella misma alumbró, porque seguía en forma rigurosísima sus principios, siempre retrocede ante ella, se vuelve atrás, al análisis del movimiento precedente del pensamiento, procurando siempre hallar allí el error, la inexactitud, que condujo a la contradicción. Esta última deviene, pues, en un obstáculo insuperable para el pensamiento lógico formal en el camino del movimiento del pensamiento hacia adelante, por la vía del análisis concreto de la esencia del asunto. Por eso resulta que «el pensamiento, habiendo perdido la esperanza de resolver con sus *propias* fuerzas la contradicción, en la cual se colocó él mismo, se vuelve hacia las soluciones y apaciguamientos que el espíritu obtuvo en otras formas suyas» [99]. De otra manera no puede ser, ya que la contradicción no apareció como resultado de un error. Al fin y al cabo, en el pensamiento precedente no se logra revelar ningún error. Hay que ir mucho más atrás, a la esfera de la contemplación no comprendida, de la representación sensorial, de la intuición estética, etc., a la esfera de las formas inferiores (en comparación con el pensamiento en el concepto) de la conciencia, donde no hay realmente contradicción, sencillamente porque no ha sido todavía revelada y expresada exactamente. (Por supuesto que nunca es perjudicial volver

al análisis del curso precedente del juicio y comprobar si no hubo allí un error formal. Eso también ocurre con frecuencia. Y aquí tienen completo sentido racional y valor las recomendaciones de la lógica formal. Puede ocurrir, como resultado de la comprobación, que la contradicción lógica dada realmente sea producto solo de un error o inexactitud cometido en alguna parte. Hegel, naturalmente, no pensó nunca negar este caso. Él tiene en cuenta, lo mismo que Kant, únicamente aquellas antinomias que aparecen en el pensamiento como resultado del juicio más «correcto» e irreprochable en el aspecto formal.)

Hegel supone que la contradicción debe ser no solo revelada, sino también resuelta. Y se resuelve por el mismo pensamiento lógico, que la reveló en el proceso de evolución de las determinaciones del concepto.

Hegel interpreta de otra manera tanto el origen, como el modo de resolver las contradicciones lógicas. Lo mismo que Kant, comprende que ellas no surgen de ninguna manera por negligencia o falta de conciencia de las personas que piensan. A diferencia de Kant, comprende que las contradicciones pueden y deben hallar su solución y no deben conservar siempre el aspecto de antinomias. Sin embargo, para que el pensamiento pueda resolverlas, debe, previamente, fijarlas aguda y correctamente como antinomias, como contradicciones *lógicas,* como contradicciones *reales,* y no imaginarias, en las determinaciones.

La dialéctica, según Hegel, es la forma (o el método, el esquema) del pensamiento, que incluye en sí tanto el proceso de esclarecimiento de las contradicciones, como el proceso de su solución concreta en la estructura del estadio más elevado y profundo del conocimiento racional del mismo objeto, en el camino de la investigación ulterior de la esencia del asunto, es decir, en el camino del desarrollo de la ciencia, de la técnica y de la «moral», de toda la esfera que para él es el «espíritu objetivo».

Tal comprensión provoca inmediatamente avances constructivos en todo el sistema de la lógica. Si para Kant la dialéctica es apenas la tercera y última parte de la lógica (la doctrina sobre las formas de la razón), donde se trata, propiamente, de la comprobación de las antinomias lógicamente insolubles del conocimiento teórico, para Hegel la cuestión luce de otra manera muy distinta. La esfera de lo lógico se divide en él en tres partes fundamentales, en ella se distinguen tres aspectos:

1. abstracto o razonador,

2. dialéctico o negativamente racional, y
3. especulativo, o positivamente racional.

Hegel subraya especialmente que los tres aspectos mencionados «no constituyen en ningún caso tres *partes* de la lógica, sino son *momentos de todo lo lógico real,* es decir, de todo concepto o de todo lo verdadero en general» [100].

En la historia empírica del pensamiento (como en cualquier estado concreto suyo alcanzado históricamente) estos tres aspectos aparecen como tres «formaciones» sucesivas, o como tres sistemas distintos de la lógica que están cerca entre sí. De aquí resulta la ilusión como si ellos pudiesen ser esbozados en tres partes distintas, que se suceden una a otra, de la lógica.

Sin embargo, la lógica como un todo, no se puede obtener mediante la unión simple de los tres aspectos ya indicados, cada uno de los cuales se toma en el mismo estado en que se desarrolló en la historia del pensamiento. Aquí es necesaria la reelaboración crítica de los tres aspectos, desde el punto de vista de los principios superiores logrados históricamente solo más tarde. Hegel caracteriza así los tres «momentos» del pensamiento lógico, que deben entrar a formar parte de la lógica:

1. «El pensamiento, como *razón,* no va más allá de la determinación fija y de la distinción de esta última con respecto a las otras determinaciones. Él considera que tal abstracción limitada posee existencia independiente» [101]. Como realización históricamente independiente (aislada) de este «momento» en la actividad del pensamiento aparece el *dogmatismo,* y como su autoconciencia lógicamente teórica, aparece la lógica «general», es decir, puramente formal.
2. «El momento *dialéctico* es la abolición por tales determinaciones finales de sí mismas, pasándose a su contrario» [102]. Históricamente, este momento aparece como *escepticismo,* es decir, como un estado cuando el pensamiento, sintiéndose confuso entre sistemas dogmáticos contrarios, igualmente «lógicos» y que se provocan mutuamente, no está en condiciones de elegir y preferir a uno de ellos. La autoconciencia lógica, que corresponde al estadio del escepticismo, se diferenciaba en la comprensión kantiana de la dialéctica como estados de indisolubilidad de las antinomias entre los sistemas dogmáticos. El escepticismo («dialéctica negativa» de tipo kantiano) históricamente y en esencia es superior

al dogmatismo, pues la dialéctica, que se halla en el juicio, ya ha sido *interpretada* aquí, existe no solo «en sí», sino también «para sí».

3. «El momento *especulativo,* o *positivamente racional,* concibe la unidad de las determinaciones en su oposición, *afirmación* que se contiene en su solución y en su transición» [103]. En la elaboración sistemática de este último «momento» y, correspondientemente, en la revaluación crítica de los dos primeros desde el punto de vista del tercero, Hegel ve la tarea históricamente madura en lógica, y, por ende, su propia misión y el objetivo de su obra.

Al ser críticamente revaluados a la luz de principios que se han obtenido apenas ahora, los «momentos» examinados dejan de ser partes independientes de la lógica y se transforman en tres aspectos abstractos de un mismo sistema lógico. Entonces se crea la lógica, guiándose por la cual el pensamiento se hace ya en plena medida autocrítico y no corre el riesgo de desembocar ni en el callejón sin salida del dogmatismo, ni en la neutralidad escéptica estéril.

De aquí brota la división externa formal de la lógica, así:

1) doctrina del ser, 2) doctrina de la esencia y 3) doctrina del concepto y la idea.

La división de la lógica en objetiva (las dos primeras partes) y subjetiva, coincide a primera vista con la vieja división de la filosofía en ontología y lógica propiamente dicha. Pero Hegel remarca que tal división sería muy inexacta y condicional, ya que en lógica «la oposición entre lo subjetivo y lo objetivo (en su significación habitual) decae» [104].

La posición hegeliana en esta cuestión requiere, además, un comentario minucioso, porque hasta ahora la crítica superficial de la comprensión hegeliana de la lógica y de su objeto se limita a menudo a decir que dicha posición *desdeña* la oposición entre lo subjetivo y lo objetivo (entre el pensamiento y el ser), y por eso hace pasar de manera sofística los esquemas específicamente lógicos del pensamiento por determinaciones ontológicas de las cosas fuera del pensamiento y, viceversa, las determinaciones universales de la realidad fuera del pensamiento por esquemas del proceso lógico. Ella, pues, comete un doble pecado: «hipostasia» las formas lógicas, y, de otra parte, «logicaliza» la realidad.

Si el pecado original del hegelianismo consistiese realmente en una ceguedad simple e ingenua con respecto a la oposición entre el pensamiento y la realidad, entre el concepto y su objeto, entonces el dualismo kantiano sería la cima de la sabiduría filosófica. En realidad, el «error» de Hegel está lejos de ser tan sencillo y no se caracteriza en absoluto con la apreciación arriba citada. La diferencia y, lo que es todavía más importante, la contradicción (oposición) entre el mundo de las cosas fuera de la conciencia y el mundo del pensamiento (el mundo en el pensamiento, en la ciencia, en el *concepto),* Hegel la veía y la comprendía mucho más agudamente que sus ingenuos críticos kantianos, y ya, en todo caso, le atribuía a esta oposición mucha más importancia para la lógica que, digamos, los positivistas (los cuales, especialmente en lógica, identifican de modo abierto el concepto y el objeto del concepto) .

El asunto es completamente distinto, surge otro enfoque del problema de la comprensión específicamente hegeliana del *pensamiento, y* por lo tanto, de la solución hegeliana del problema de la relación del pensamiento con el mundo de las cosas.

He ahí por qué cuando Hegel formula el programa de la transformación crítica de la lógica como ciencia, plantea la tarea de poner a la lógica (es decir, la comprensión por el pensamiento de los esquemas universales de su propio trabajo) en concordancia con su objeto real: con el pensamiento real, con sus formas y leyes realmente universales.

Estas últimas existen en el pensamiento no solo e incluso no tanto como esquemas y reglas del pensamiento *consciente,* sino como esquemas universales del pensamiento *objetivo,* que se realiza no tanto como un acto psíquico subjetivo, cuanto como un proceso productivo, que crea a la ciencia, a la técnica y a la moral.

Defendiendo la objetividad así comprendida de las formas lógicas, Hegel, por supuesto, en mucho tiene razón, y su crítica de la interpretación idealista subjetiva (de Hume, Kant y Fichte) de lo lógico tiene actualidad en la lucha contra muchos de sus discípulos, en particular, contra los neopositivistas. La ciencia y la técnica («fuerza plasmada del conocimiento», como la definió Marx), en calidad de formaciones sociales, existen y se desarrollan, naturalmente, fuera de la conciencia del individuo. Y otra conciencia, fuera de la conciencia del individuo, según Hegel, no ha existido, no existe, ni podrá existir. Y las formas lógicas del desarrollo de la ciencia y de la técnica se opo-

nen realmente a la conciencia y a la voluntad del individuo como enteramente objetivas, incluso los marcos de sus acciones, realizables individualmente, *se los dictan desde fuera.* «De acuerdo con estas definiciones —dice Hegel—, los pensamientos pueden llamarse *objetivos,* y a tales pensamientos objetivos es necesario añadir también las formas que se estudian en la lógica habitual y se consideran por lo común apenas como formas del pensamiento *consciente*. La *lógica* coincide por eso con la *metafísica,* con la ciencia sobre *las cosas, comprensibles en los pensamientos...*» [105].

En tal comprensión de la objetividad de las formas de pensamiento todavía no hay, naturalmente, ni grano de idealismo específicamente hegeliano, es decir, *objetivo.* Es imposible reprocharle a Hegel que con su interpretación ensanche ilícitamente las fronteras del objeto de la lógica tanto, que empieza a abarcar no solo el pensamiento, sino también las cosas. Hegel, lo mismo que Kant, en general, no habla sobre *las cosas como tales.* Tiene en cuenta únicamente las cosas, *comprendidas en los pensamientos.* Afirma, precisamente en este sentido, que «en lógica comprendemos los pensamientos de modo que ellos no tienen ningún otro contenido, excepto el contenido que entra en la composición del pensamiento mismo y es engendrado por él» [106]. En otras palabras, la lógica tiene en cuenta no las cosas, sino aquellas *determinaciones de ellas* que han sido fijadas por la actividad del pensamiento, es decir, las determinaciones *científicas.*

De modo que Hegel se mantiene en los marcos del estudio del pensamiento puro mucho más rigurosa y consecuentemente que la lógica que le precedió. Le reprocha a esta última con justicia el no haber sabido mantenerse rigurosamente en los límites de su objeto y el haber introducido en él material no digerido por el pensamiento, no reproducido por la actividad del pensamiento.

La exigencia de Hegel de incluir en la composición de la lógica todas las categorías (objeto de la metafísica anterior, de la ontología) no significaba en absoluto salir más allá de los límites del pensamiento. Ella es equivalente a la exigencia de analizar críticamente *las acciones del pensamiento,* que alumbraron las determinaciones de la metafísica anterior, de revelar las formas de pensamiento, que la lógica y la metafísica emplearon de modo absolutamente no crítico, inconscientemente, sin darse clara cuenta de su composición. Para Hegel no había duda de que «no es necesario emplear formas de pensamiento, sin haberlas sometido a investigación», que «debemos hacer objeto del conocimiento a las formas mismas de pensamiento» [107]. Pero tal investigación

es ya pensamiento, actividad, que transcurre en aquellas mismas formas, es un acto de su aplicación. Y si se considera a la lógica como investigación (conocimiento) de las formas de pensamiento, entonces, en tal investigación, dice, «deben unirse una con otra la actividad de las formas de pensamiento y su crítica. Las formas de pensamiento deben ser examinadas en y para sí, ellas representan el objeto y la actividad de este mismo objeto. Ellas mismas se someten a investigación, ellas mismas deben fijar sus fronteras y descubrir sus defectos. Entonces esa será la actividad del pensamiento, que nosotros estudiaremos más adelante de modo especial como *dialéctica*...» [108].

Aquí se hallan realmente como objeto de la lógica las formas y leyes *universales,* en cuyos marcos se realiza la conciencia colectiva de la humanidad. El proceso de su desarrollo, realizado empíricamente como historia de la ciencia y de la técnica, aparece como un «todo», a cuyos intereses se subordinan al fin y al cabo todas las acciones lógicas particulares del individuo.

Y por cuanto el individuo toma parte en la causa común, en el trabajo del pensamiento *universal,* será obligado siempre a realizar acciones, dictadas por los «intereses del todo» y que no encajan en los esquemas de la lógica «general». Y en sus acciones, él, naturalmente, no se dará cuenta en conceptos lógicos, aunque estas acciones tendrá que realizarlas *su propio pensamiento.* Los esquemas (formas y leyes) *del pensamiento universal* serán ejecutados a través de su psíquica *inconscientemente.* (No «inconscientemente» en general, sino sin su conciencia *lógica,* sin expresarlos en conceptos lógicos y en categorías.)

En relación con esto, Hegel introduce una de sus más importantes distinciones entre el pensamiento «por sí mismo» (*«an sich»)* que constituye el objeto de la investigación en lógica, y el pensamiento «para sí» *(«für sich selbst»),* es decir, el pensamiento que ya comprendió los esquemas, principios, formas y leyes de su propio trabajo y trabaja ya plenamente consciente en concordancia con ellos, dándose plena y clara cuenta de qué y cómo lo hace. Lógica es conciencia, expresión a través de los conceptos y categorías de las leyes y formas en concordancia con las cuales transcurre el proceso del pensamiento «por sí mismo» (*«an sich»).* Él, en lógica, deviene *en objeto para sí mismo.*

En lógica, por consiguiente, el pensamiento debe llegar a ser «para sí mismo» *el mismo* que era antes apenas «en sí».

Por eso Hegel formula la tarea de poner a la lógica en concordancia con su *objeto real,* con *el pensamiento real,* con las formas y las leyes universales del desarrollo de la ciencia, la técnica y la moral.

En otras palabras, Hegel quiere hacer la conciencia subjetiva del pensamiento sobre sí mismo *idéntica* a su objeto, idéntica a las formas y leyes (objetivas) reales, universales y necesarias del pensamiento universal (y no del individual). Esto significa que en lógica debe ser realizado como principio supremo el principio de *identidad de lo subjetivo y de lo objetivo,* es decir, que las formas y las leyes verdaderas del pensamiento deben ser representadas en lógica exacta, adecuada y correctamente. El principio de la identidad del sujeto y el objeto no significa nada más, no significa ninguna «hipóstasis» de las formas del pensamiento subjetivo. Pues, en lógica, *el mismo pensamiento* es objeto y sujeto, y se trata de la concordancia, de la armonía, de la identidad de este pensamiento (como actividad realizada conscientemente) consigo mismo como actividad productiva realizada inconscientemente o como actividad que transcurre hasta ahora con una falsa conciencia de sus acciones propias.

Defendiendo *la objetividad* de las formas lógicas, Hegel se coloca muy por encima (y cerca del materialismo) de todos aquellos que le reprochan hasta el día de hoy su «hipóstasis» de las formas lógicas, para defender su versión de la identidad del pensamiento y el objeto como un principio puramente convencional, como un principio de la identidad del signo y de lo designado, del concepto y lo que en él se piensa. Hegel tiene toda la razón en su crítica de la versión idealista subjetiva de lo lógico y de su objetividad (solo como concordancia de todos los individuos pensantes, solo como identidad, léase *igualdad,* de aquellos esquemas, según los cuales trabaja por separado cada YO). Su crítica golpea no solo a Kant, Fichte y Schelling, sino también a todos los neopositivistas contemporáneos.

(A propósito: también Marx define las categorías de la economía política como «formas objetivas del pensamiento». «Son formas mentales aceptadas por la sociedad, y por tanto objetivas...» [109])

Así pues, la frase acerca de que para la lógica no existe diferencia entre lo subjetivo y lo objetivo, en labios de Hegel no significa más que la afirmación de que la lógica está obligada interiormente, en el interior de su teoría a estudiar y atar en un solo sistema *todos* los esquemas realmente lógicos de la actividad del pensamiento, comenzando por las categorías y terminando por

las figuras del juicio y la deducción. En su composición deben hallar su lugar tanto aquellos esquemas que antes de Kant se consideraban como determinaciones solo de las cosas fuera de la conciencia, así como los que habitualmente se consideran «específicos» para la conciencia y no tienen, al parecer, *ninguna* relación con las cosas fuera de la conciencia.

Hegel, naturalmente, no piensa refutar la diferencia entre los esquemas categoriales, dados en las determinaciones de las categorías, y las figuras lógicas formales. Pero exige esclarecer y descubrir esta diferencia en el interior de la misma lógica, y no suponerla de antemano, imitando, sin crítica, a la vieja metafísica y, por ende, a la lógica. Él exige incluir a unos y otras en la lógica, críticamente reelaborados. «La relación de formas tales como, por ejemplo, concepto, juicio y deducción con otras formas como, por ejemplo, causalidad, etc., puede revelarse únicamente en la misma lógica» [110].

Hegel, pues, no incluye en la lógica de ninguna manera las determinaciones de las cosas, como ellas existen fuera de la conciencia o en la conciencia habitual, sino exclusivamente aquellas determinaciones que aparecen ante la conciencia en *la ciencia,* en la conciencia teórica, que «han sido fijadas» o formuladas *por el pensamiento mismo.* Por cuanto la ciencia es fuerza realizada (capacidad) del pensamiento, trabajo teórico espiritual plasmado, por tanto, Hegel ve en las determinaciones de las cosas, ante todo, *determinaciones* «objetivizadas» *del pensamiento.*

Por eso la exigencia de incluir en la lógica todas *las categorías* equivale a exigir el análisis crítico de aquellas *acciones del pensamiento* que están plasmadas en conceptos de la vieja metafísica, el descubrimiento de *la lógica del pensamiento,* realizada antes en forma de distintas «esquemáticas universales» y, por ende, la comprensión *crítica* de todas aquellas categorías que la lógica anterior adaptaba, sin crítica alguna, de los sistemas ontológicos.

Hegel no sale entonces más allá de los marcos del objeto de la lógica, sino solo más allá de los marcos de las concepciones de los lógicos anteriores sobre dichos marcos. Manteniéndose dentro de las fronteras de la investigación del pensamiento, y únicamente del pensamiento, él, sin embargo, ve más dentro de estas fronteras que los lógicos anteriores; ve los esquemas lógicos (universales) del pensamiento que se desarrolla, y que la lógica anterior no los consideraba en absoluto como universales, y por eso no los introducía en la composición de la teoría. Por eso la lógica se halla enfrascada en el descubri-

miento e investigación de las leyes *objetivas* que dirigen la actividad subjetiva de los individuos, y aquellas formas, en las cuales, lo quieran o no, dándose cuenta o no, están constreñidos, en la medida que piensan en general, a expresar los resultados de sus esfuerzos subjetivos.

He ahí en qué ve Hegel la diferencia verdadera entre las *leyes* reales del pensamiento y aquellas reglas que la lógica anterior elevó al rango de leyes. Las reglas, a diferencia de las leyes, el hombre puede violarlas, y esto lo hace a cada paso, demostrando así que no se trata de ningunas leyes. Pues no se puede violar la ley: ella constituye aquí la precisión del objeto, que no puede faltar sin que deje de existir el objeto mismo, en este caso *el pensamiento.*

Y si el hombre piensa, entonces sus acciones están subordinadas a la ley y no pueden traspasar sus marcos, aunque, simultáneamente, él viola las reglas del modo más escandaloso. La ley se puede «violar» solo de una manera: dejando de pensar, es decir, saliendo más allá de las fronteras del reino que se rige por las leyes del pensamiento, donde ellas actúan tan inexorablemente, como la ley de la atracción en el mundo de los cuerpos espaciales. Pero para el hombre tal «salida» significa salir más allá de los confines de la existencia humana.

Hegel demuestra que el desarrollo efectivo de las determinaciones, es decir, el avance real del pensamiento, incluso en los casos más simples, sin hablar ya del proceso de desarrollo de la ciencia, la técnica y la moral, se lleva a cabo precisamente a través de la violación (a través de la abolición) de todas aquellas reglas que fueron establecidas para el pensamiento por la lógica anterior, a través de su negación dialéctica. Pero la *negación* constante de las reglas, establecidas por el pensamiento consciente para sí mismo, se escapa del mismo, no se comprende y resulta ser un hecho *fuera del pensamiento,* aunque en él mismo tiene lugar. El pensamiento tiene este hecho «en sí», pero no «*para sí*».

Sin embargo, tan pronto este hecho es comprendido como forma —lógica—, universal y necesaria del pensamiento, se transforma también *en hecho de la conciencia,* en hecho del pensamiento consciente, y este último deviene ya en *conscientemente* dialéctico. Antes, él era tal solo «en sí», es decir, a contrapelo de su propia conciencia sobre sí mismo. Ahora se ha hecho «para sí mismo», precisamente lo que antes era solo pensamiento «en sí».

Por consiguiente, el objeto de la lógica no pueden ser únicamente aquellas formas que ya han sido comprendidas, incluidas ya en la conciencia disponible (en los manuales de lógica y metafísica). Ellas no pueden ser tomadas, ni sometidas a clasificación, en su condición de *acabadas.* Es necesario descubrirlas en el curso mismo del razonamiento sobre ellas, en el curso del pensamiento mismo sobre el pensamiento.

Y cuando Kant considera las formas del pensamiento como un objeto ya fijado, acabado (comprendido, concebido), su lógica representa solo una clasificación no crítica de las nociones sobre el pensamiento.

Si la lógica es una ciencia, debe ser entonces una investigación crítica sistemática, que no cree a pie juntillas ni en una sola determinación, no comprobada por el pensamiento, es decir, no reproducida por él conscientemente. En tal investigación, *la critica* de las formas del pensamiento, conocidas por el pensamiento consciente, es posible e imaginable únicamente como *autocrítica.* Los esquemas, reglas, formas, principios y leyes de este pensamiento se someten aquí a crítica no mediante su comparación con algún objeto que se halla fuera de ellos, sino, exclusivamente, mediante la revelación de la dialéctica que ellos mismos encierran y que se descubre inmediatamente, tan pronto empezamos a pensar, dándonos plena y rigurosamente cuenta de qué y cómo lo hacemos.

Por tal vía debe realizarse la identidad de las formas del pensamiento consciente con las formas de las acciones del intelecto, ejecutadas inconscientemente, a las cuales el pensamiento necesariamente se subordina en el curso del proceso histórico de su realización en forma de ciencia, técnica, arte y moral. La lógica es (más exactamente, debe ser) no otra cosa que la comprensión correcta de las formas y leyes, en cuyos marcos transcurre el pensamiento real de los hombres. La identidad del pensamiento y lo pensado, como principio del desarrollo lógico y de la estructura de la lógica, no significa otra cosa.

Se trata únicamente de que los esquemas del *pensamiento consciente* (es decir, del proceso que transcurre en la conciencia ele cada persona) armonicen con los esquemas de la estructura de la ciencia en cuyo movimiento él participa, es decir, con la «lógica», dictada por su contenido. Si el esquema de las acciones del teórico armoniza con el esquema del desarrollo de su ciencia propia y, por consiguiente, la ciencia se desarrolla a través de las acciones del teórico en cuestión, Hegel constata la *lógica* de sus acciones: la *identidad* de su

pensamiento con el proceso universal e impersonal, que llamamos desarrollo de la ciencia. La lógica reconoce que las acciones de ese teórico son lógicas también en el caso de que incluso formalmente no sean del todo irreprochables, desde el punto de vista de los cánones de la vieja lógica.

Por eso Hegel empieza a considerar de modo enteramente nuevo todas las categorías (calidad, cantidad, medida, causalidad, probabilidad, necesidad, lo común, lo particular, etc., etc.). Para él las categorías no son de ninguna manera las determinaciones mas generales de las cosas, dadas en la contemplación o directamente en la experiencia a cada individuo, no son esquemas trascendentales de la síntesis, propios directamente (es decir, innatos) a cada conciencia por separado (y precisamente así las interpretaban Kant, Fichte y Schelling). Estas formas del pensamiento es imposible descubrirlas en el interior del YO, por separado, tomando la conciencia aisladamente. Ellas se contienen allí, en el mejor de los casos, «en sí», apenas en forma de «tendencias instintivas», sin llegar de ninguna manera a la comprensión. Las categorías se descubren y demuestran sus determinaciones únicamente a través del «perfeccionamiento» científico-técnico y moral, que se desarrolla históricamente, del género humano, pues solo en él, y no en la experiencia del individuo aislado, el pensamiento deviene «para sí», habiendo sido antes «en sí».

Las categorías se manifiestan en la experiencia del individuo (se descubren en la acción, en el estudio de los datos de la percepción), pero no en toda la plenitud y complejidad dialéctica de su estructura y concatenación, sino apenas en aspectos abstractos unilaterales. Por eso no puede extraérselas a la luz de la conciencia con el análisis de la experiencia de un individuo por separado. Ellas se descubren únicamente a través del complicadísimo proceso de la interacción de una masa de conciencias individuales, que se corrigen mutuamente una a otra en discusiones, controversias, choques, es decir, a través de un proceso francamente dialéctico que como un colosal separador, al fin y al cabo, separa los esquemas puramente objetivos del pensamiento de los esquemas de las acciones puramente subjetivas (en el sentido de individuales arbitrarias) y como resultado toma forma la lógica, el sistema de las determinaciones del pensamiento puramente universal e impersonal en general.

Por eso las categorías son las formas universales de la aparición de cualquier objeto en *el pensamiento,* que se esbozan gradualmente en la conciencia científica total de la humanidad. Ellas son las determinaciones generales del objeto, *tal como* luce a los ojos de la ciencia, en el éter del «pensamiento

universal». Hegel está de acuerdo en denominar como determinaciones de la cosa únicamente a aquellas elaboradas por la ciencia, por el pensamiento activo. A ello obedece que ellas sean no otra cosa que formas del pensamiento realizadas en la materia concreta, determinaciones del pensamiento encarnadas en un objeto, en un concepto científico sobre la cosa exterior. Por eso, solamente por eso, Hegel habla sobre la identidad del pensamiento y el objeto, definiendo el objeto como concepto realizado en la materia sensorial-natural.

Las determinaciones de las categorías, por supuesto, pueden aparecer también como determinaciones de las cosas en la contemplación (en la práctica) del individuo. Pero no de cualquiera, sino únicamente de aquella que en el curso de su formación ha asimilado la experiencia histórica de la humanidad, «ha reproducido» en su conciencia individual el camino recorrido por el pensamiento humano, solamente, desde luego, en sus rasgos y esquemas principales, decisivos. Las categorías son formas de organización de tal experiencia (que está esbozada en la *Fenomenología del Espíritu).*

Ellas son, pues, formas universales de la reconstrucción y reproducción, *en la conciencia del individuo,* de aquellos objetos que antes de él fueron creados con los esfuerzos colectivos de las generaciones pasadas de seres pensantes, con la fuerza de su pensamiento colectivo e impersonal. Repitiendo individualmente la experiencia de la humanidad, creadora del mundo de la cultura espiritual y material, que lo rodea desde la cuna, este individuo también repite lo que ha hecho antes de él y para él el «espíritu universal», y, por lo tanto, actúa con las mismas leyes y las mismas formas que el «espíritu universal» impersonal de la humanidad. Entonces, las categorías aparecen simultáneamente como esquemas universales de formación de una conciencia científica única, que asciende gradualmente de cero a la cima de su formación, alcanzada en este momento por la cultura espiritual, como esquemas de la percepción individual (de la reproducción) de todo aquel mundo de imágenes, que ha sido creado por el pensamiento de las generaciones pasadas y opuesto al individuo como un mundo plenamente objetivo de la cultura material y espiritual, mundo de los conceptos de la ciencia, la técnica y la moral.

Este mundo es el pensamiento cosificado de la humanidad, realizado en producto, es el pensamiento enajenado en general. Y el individuo debe descosificarlo, apropiarse los modos de actividad que están allí realizados, en eso consiste propiamente el objeto de su instrucción. En la conciencia formada las categorías aparecen realmente como formas activas de actividad del pen-

samiento, como formas de reelaboración del material de las impresiones sensoriales a modo de concepto. Cuando el individuo las tiene en su experiencia, hace de ellas formas de actividad propia, y las domina, las conoce y comprende *como formas del pensamiento.* En caso contrario, ellas continúan siendo apenas *formas generales de las cosas,* dadas en la contemplación y la representación, opuestas al pensamiento como realidad existente fuera e independientemente de él.

Con esto se entronca el fetichismo ingenuo, que toma directamente los conceptos *disponibles* y las nociones de la ciencia sobre las cosas, las normas de la moral y la conciencia de justicia, las formas de organización político-estatal y así sucesivamente los productos del pensamiento de los hombres, cosificados en ellos con su actividad consciente, por determinaciones puramente objetivas de las cosas en y para sí. Los toma por tales únicamente porque *no sabe* que ellos han sido creados no sin la participación del pensamiento, y con más veras no sabe *cómo* han sido producidos por el pensamiento. Dicho fetichismo no puede reproducir, repetir el proceso del pensamiento que los alumbró y, por eso, naturalmente, los considera como determinaciones eternas e invariables de las cosas en y para sí, como expresión de su esencia. Y cree de modo enteramente no crítico, de palabra, todo lo que le dicen sobre estas cosas, en nombre de la ciencia, del Estado y de Dios. Cree que estas cosas no solo *lucen* así, en el día de hoy, a los ojos del hombre que piensa, sino que también ellas en realidad son así.

En la comprensión hegeliana del pensamiento (en la composición del objeto de la lógica como ciencia) se incluye, de esa manera, como una necesidad, también el proceso de la «cosificación del pensamiento», es decir, de su realización práctica material y sensorial a través de la acción, en la materia sensitiva, en el mundo de las cosas contempladas sensorialmente. La práctica —el proceso de la actividad material y sensorial, que modifica las cosas en concordancia con el concepto, con los planes, que han madurado en el seno del pensamiento subjetivo— empieza a considerarse aquí como un peldaño importantísimo del desarrollo del pensamiento y del conocimiento, como un acto psicológico subjetivo del razonamiento según las reglas que se expresan en forma de lenguaje.

En esa forma, Hegel introduce abiertamente a la práctica en la lógica, dando un paso fundamental hacia adelante en la comprensión del pensamiento y de la ciencia sobre el pensamiento.

Por cuanto el pensamiento se expresa exteriormente (*«sich entaüßert», «sich entfremdet»* es decir, «se enajena», «se hace a sí mismo algo externo a sí mismo», así se puede explicar estos enjundiosos términos hegelianos) no solo en forma de lenguaje, sino también en las acciones reales, en las actitudes de los hombres, por tanto se puede juzgar mucho más exactamente sobre el pensamiento «por sus frutos», que por las nociones que crea sobre sí mismo. Por eso, el pensamiento, que se realiza en las acciones reales de los hombres, resulta ser verdadero criterio de la exactitud de los actos psicológicos subjetivos, que se expresan exteriormente solo en palabras, discursos y libros.

SEXTO ENSAYO. UNA VEZ MÁS SOBRE EL PRINCIPIO DE CONSTRUCCIÓN DE LA LÓGICA. ¿IDEALISMO O MATERIALISMO?

Hemos hablado hasta ahora casi exclusivamente sobre las conquistas positivas de Hegel, que hicieron época en la lógica como ciencia. Aquí nos referiremos a los «costos de producción» históricamente inevitables, vinculados con el idealismo de la comprensión hegeliana del pensamiento, a los vicios de la lógica hegeliana, que no dan la posibilidad de aceptar su concepción íntegramente, y cuya superación es posible únicamente por la vía del desarrollo de la filosofía materialista.

Fue Feuerbach quien habló por primera vez en Alemania sobre los «gastos de producción» del idealismo hegeliano, así se formó, pues, históricamente la cuestión.

Como todo materialista, Feuerbach lucha contra la contraposición dualista del pensamiento al ser como principio inicial de la filosofía. Por eso, en el curso de sus razonamientos, se reproducen, naturalmente, los argumentos decisivos de Spinoza contra el dualismo cartesiano. Desde luego, tal rumbo de la polémica hay que distinguirlo mediante el análisis, porque Feuerbach tenía en cuenta no solo el dualismo en la forma pura que lo presenta Kant, sino también la filosofía de Fichte, Schelling y Hegel, es decir, la tentativa sistemática de superar el dualismo desde la «derecha», en forma de monismo idealista. Sin embargo, Feuerbach procura demostrar que la superación del dualismo en este caso inevitablemente queda ficticia, formal y verbal, que el idealismo no atenta ni puede atentar contra las premisas fundamentales del sistema kantiano. Por esta razón, él ve en Schelling y Hegel, ante todo, a Kant no superado. «La filosofía de Hegel elimina la contradicción entre el pensamiento y el ser, como fue enunciada particularmente por *Kant,* pero —¡observad!— la elimina apenas *en los límites*... de *un* elemento, en *los límites del pensamiento*» [111].

La llamada filosofía de la identidad absoluta es en realidad la filosofía de *la identidad del pensamiento consigo mismo.* Entre el pensamiento y el ser fuera del pensamiento, como antes, no queda nada que llene el vacío. La apariencia de solución del problema se logra aquí únicamente en que, en vez del ser real, se coloca en todas partes el ser pensado, es decir, el ser en la forma en que ya fue expresado en el pensamiento. Por eso, bajo la grandiosa construcción de pensamiento profundo de la filosofía hegeliana se oculta en realidad una tautología huera: nosotros pensamos el mundo circundante tal como es, tal y como nosotros lo pensamos.

De modo que en la práctica, la filosofía de Schelling y Hegel no estableció ninguna identidad «absoluta» del pensamiento y el ser, pues el «ser como tal», libre, autónomo, que se basta a sí mismo, que existe fuera e independientemente del pensamiento existente, aquí sencillamente no se toma en cuenta y queda como algo del otro mundo e indefinido.

Entonces, el principio fundamental del dualismo kantiano no cambia en esencia. El espíritu pensante se considera desde el comienzo como algo absolutamente contrario a todo lo sensitivo, corporal y material, como un ser inmaterial especial, organizado en sí mismo y formado según las leyes y esquemas lógicos inmanentes, como algo independiente, que se basta a sí mismo. La *Lógica* hegeliana presenta al pensamiento como actividad de un sujeto sobrenatural, que se ve constreñido luego a entrar desde fuera en relaciones especiales de «intermediación» con la naturaleza y el hombre, para formarlos a su imagen y semejanza.

Al mismo tiempo, tal noción sobre el espíritu pensante presupone como necesidad que la naturaleza y el hombre, en calidad de «contrario» al espíritu, en calidad de objeto y materia que forma su actividad, se presentan como algo por sí mismo pasivo, amorfo. Solo como resultado de la actividad creadora del espíritu pensante, la naturaleza y el hombre llegan a ser lo que son, adquieren las formas concretas de todos conocidas. Además, aquí se presenta en forma de producto de la actividad del espíritu no otra cosa, de hecho, que el estado empíricamente evidente de cosas en el mundo real, y toda la complicada «magia de la intermediación» sirve apenas para de nuevo, a título de «gracia divina», devolver a la naturaleza y al hombre las determinaciones que previamente les fueron arrancadas con el acto de la abstracción. Sin ese «despojo» previo la filosofía espiritualista no hubiera podido atribuir al espíritu pensante ni la más mísera determinación.

Feuerbach ve en esa interpretación del problema sobre la relación del pensamiento y el ser a la teología escolásticamente «racionalizada», disfrazada. El espíritu absoluto pensante del espiritualismo, como el Dios bíblico, es un ser fantástico, construido con las determinaciones, enajenadas del hombre por el acto de la abstracción. El pensamiento, sobre el cual se trata en la lógica hegeliana, es en realidad el pensamiento humano, pero abstraído del hombre y opuesto a él como actividad de un ser singular, que se halla fuera del hombre.

Partiendo de tal comprensión a grandes rasgos, enteramente correcta de los vicios radicales del idealismo hegeliano (y del idealismo en general, por cuanto el sistema hegeliano es la expresión más consecuente del punto de vista idealista), Feuerbach evalúa de nuevo el planteamiento mismo del problema sobre la relación del pensamiento y el ser. Demuestra que es imposible preguntar cómo se relaciona el «pensamiento en general» con el «ser en general», pues aquí se supone ya que el pensamiento se considera en su forma enajenada del hombre, como algo independiente, que se opone desde fuera al ser. Pero es que el ser, no comprendido a lo hegeliano, es decir, no como categoría lógica abstracta, no como ser en el pensamiento, sino como mundo real, material y sensorial de la naturaleza y del hombre, ya incluye en sí el pensamiento. Al ser le corresponden no solo las piedras, los árboles y las estrellas, sino también el cuerpo pensante del hombre.

Así pues, imaginarse al ser como algo privado de pensamiento significa imaginárselo incorrectamente, significa excluir de antemano de él al hombre, capaz de pensar. Esto significa privar al ser de uno de sus «predicados» más importantes, pensarlo en «forma imperfecta». Este razonamiento repite palabra por palabra el pensamiento de Spinoza, es su desciframiento desarrollado, la traducción, a un lenguaje más moderno de la terminología filosófica.

Por tanto, el problema se reduce a resolver si es posible separar al pensamiento del hombre como ser material sensorial, para fijarlo y estudiarlo desde el comienzo mismo como algo independiente por oposición a todo lo corporal, sensorial y material, o es necesario comprenderlo como propiedad («predicado») inseparable del hombre. Feuerbach ve el argumento decisivo en favor del materialismo en las razones de las ciencias naturales, de la medicina y la fisiología, en el «aspecto médico del hombre». El materialismo, que se apoya en la medicina, sirve de «punto de apoyo de Arquímedes en la disputa entre el materialismo y el espiritualismo, pues, en resumidas cuentas, aquí se resuelve la cuestión no sobre la divisibilidad o indivisibilidad de la materia,

sino sobre la divisibilidad o indivisibilidad del hombre, no sobre el ser o no ser de Dios, sino sobre el ser o no ser del hombre, no sobre la eternidad o temporalidad de la materia, sino sobre la eternidad o temporalidad del hombre, no sobre la materia, dispersa fuera del hombre en el cielo y en la tierra, sino sobre la materia, concentrada en el cráneo humano. Brevemente hablando: en esta disputa, si no se conduce estúpidamente, se trata solo de la cabeza humana. Ella sola constituye tanto la fuente, como el objetivo final de esta disputa» [112].

Feuerbach considera que únicamente por esta vía se coloca el problema fundamental de la filosofía sobre el terreno firme de los hechos y aquí, naturalmente, se resuelve en favor del materialismo.

El pensamiento es función activa del cerebro vivo, inseparable de la materia del cerebro. Y si se trata de la materia del cerebro, es absurdo preguntar cómo está «relacionado» el pensamiento con ella, cómo se une y «se intermedia» con el otro, pues aquí, sencillamente, no hay ni «uno», ni «otro», sino uno mismo: *el ser real del cerebro vivo es pensamiento, y el pensamiento real es ser del cerebro vivo.*

Este hecho, expresado en categorías filosóficas, se revela como «unidad *directa* del espíritu y el cuerpo, que no admite ningún eslabón intermedio entre la esencia material e inmaterial, ninguna diferencia u oposición de ellos, es decir, el punto, donde la materia piensa y el cuerpo es espíritu, y donde, al contrario, el espíritu es cuerpo, y el pensamiento es materia...» [113]. La «identidad» del pensamiento y el ser así comprendida, debe constituir, según Feuerbach, un «axioma de la filosofía verdadera», es decir, un hecho, que no requiere pruebas escolásticas ni «intermediaciones».

Feuerbach reprocha a Schelling y Hegel no porque reconozcan la unidad («identidad») del pensamiento y el ser *en el hombre pensante,* sino por haberse esforzado en presentarla como resultado de la «magia de la intermediación de contrarios», como unidad *total* de contrarios, como *producto* de la unión del espíritu pensante incorpóreo con el no pensante de carne y hueso. Les reprocha, pues, por que se esfuercen en coser la imagen del hecho real de dos abstracciones igualmente falsas, yendo de las ilusiones al hecho, y de las abstracciones a la realidad.

El materialista, repite Feuerbach, debe ir, exactamente, por la vía inversa, hacer del hecho dado directamente su punto de partida, para, desde aquí, es-

clarecer el surgimiento de las abstracciones falsas, que los idealistas toman no críticamente por hechos.

Schelling y Hegel parten de la tesis sobre la oposición —desde tiempos inmemoriales— del pensamiento incorpóreo con el no pensante de carne y hueso, para, al fin y al cabo, llegar a la unidad de contrarios. Este es el falso camino del espiritualismo. El materialista debe partir de la unidad directa real (de la indivisibilidad) del individuo humano, para comprender y demostrar cómo y porqué surge en la cabeza de este individuo la ilusión sobre la contradicción imaginaria del pensamiento y el ser corporal.

La ilusión de que el espíritu pensante y el ser de carne y hueso son opuestos, es, por consiguiente, un hecho puramente subjetivo, es decir, un hecho que existe solo en la cabeza del individuo humano, un hecho puramente psicológico. Esta ilusión surge por una causa completamente natural, a saber: porque el cerebro que piensa es un órgano sensitivo tan material, como cualquier otro órgano del hombre.

Aquí nos hallamos en la misma situación, que con el ojo, que es el órgano de la vista. Si yo, con ayuda del ojo, veo las estrellas, de suyo se comprende que no puedo ver simultáneamente el ojo; y, a la inversa, si quiero ver el ojo, aunque sea en un espejo, me veré constreñido a retirar la mirada de las estrellas. La vista sería imposible si, junto con el objeto, yo viese en todos sus detalles la estructura del ojo, todas aquellas condiciones materiales interiores por medio de las cuales se realiza la vista. De modo semejante, «el cerebro no podría pensar, si durante el proceso del pensamiento los objetos de su conciencia llegasen a ser las bases y las condiciones del pensamiento»: las estructuras materiales y los procesos por medio de los cuales el pensamiento se lleva a cabo en el cuerpo del cerebro. Como tales, ellos son objetos únicamente para la fisiología y la anatomía. El cerebro, como órgano del pensamiento, estructural y funcionalmente está adaptado para realizar una actividad, dirigida a los objetos exteriores, para pensar *no sobre sí mismo, sino sobre otro, sobre el objeto*. Y es completamente natural que «en el ardor de su actividad, dirigida a su objeto, el órgano se pierda, se olvide de sí mismo, se niegue» [114]. De aquí brota la ilusión sobre la plena independencia del pensamiento con respecto a todo lo corporal, material, sensorial, incluso el cerebro.

Sin embargo, es evidente que la ilusión no es un argumento en favor del idealismo. Por sí mismo, independientemente de las inevitables ilusiones, el

pensamiento siempre continúa siendo actividad material de un órgano material, un proceso material... Lo que *para mí,* o *subjetivamente,* es un acto puramente espiritual, no material, no sensitivo, *por sí mismo,* u *objetivamente,* es un acto material, sensorial».

«... En el acto cerebral, como acto elevadísimo, la actividad libre, subjetiva, espiritual y la actividad no libre, objetiva, material, son idénticas, no diferenciales» [115].

De modo que la lógica de la lucha contra el dualismo y el espiritualismo obliga directamente a Feuerbach a expresar, en esencia, una tesis dialéctica, a reconocer que el cerebro vivo que piensa es el «objeto» en el cual se hallan directamente identificados los contrarios: el pensamiento y el ser material sensorial, lo que piensa y lo pensado, lo ideal y lo real, lo espiritual y lo material, lo subjetivo y lo objetivo. El cerebro pensante es ese «objeto» singular, que en las categorías filosóficas puede ser correctamente expresado únicamente por la identificación directa de las determinaciones que se excluyen mutuamente, por la tesis que incluye en su composición la unidad directa, es decir, la identidad de las categorías opuestas.

Es verdad que, sin dominar la dialéctica en su forma general, Feuerbach vacila a menudo, a cada instante admite determinaciones que aquí le toca corregir, completar y restringir, y como resultado de ello su exposición es un poco nebulosa y de doble sentido. La esencia, sin embargo, continúa siendo la misma.

Precisamente porque el pensamiento es un proceso material, actividad material de un órgano material, dirigida a objetos materiales, los productos de esta actividad (los pensamientos) se pueden correlacionar y confrontar con las «cosas en sí», con las cosas fuera del pensamiento, cosa que hace cada uno a cada paso, sin ayuda de la actividad intermediadora de Dios o del espíritu absoluto. Los conceptos y las imágenes existen en el mismo espacio y en el mismo tiempo que las cosas reales. Piensa y percibe sensorialmente el mundo circundante *uno y el mismo sujeto,* a saber: el individuo humano, ese mismo individuo que vive realmente, existe como ser material sensorial. A la unidad (indivisibilidad) de este sujeto corresponde la unidad (indivisibilidad) del objeto, del mundo material sensorial circundante. Como el hombre que piensa y contempla sensorialmente es el mismo hombre, y no dos seres distintos, que coordinan sus interacciones con ayuda de Dios o del espíritu absoluto; así, el

mundo pensable, de una parte, y el mundo contemplable sensorialmente, de la otra, son, además, *uno y el mismo mundo* (real), y no dos mundos distintos, entre los cuales habría que buscar un paso singular, un puente, la intermediación, recurriendo para esto a la ayuda del principio divino.

Precisamente por eso las determinaciones del mundo en el pensamiento (determinaciones lógicas) son determinaciones directas e inmediatas del mundo contemplable sensorialmente. Y es absurdo preguntar cuál es la relación del sistema de las determinaciones lógicas con el mundo sensorialmente dado, con el mundo en la contemplación y la representación. El sistema lógico no es más que la expresión de la determinabilidad del mundo contemplado de modo sensorial. La pregunta sobre la relación de la lógica con la metafísica también resulta imaginaria y ficticia. No existe tal *relación*, pues la lógica y la metafísica son inmediata y directamente *lo mismo.* Las determinaciones universales del mundo en el pensamiento (determinaciones lógicas, categorías) no son otra cosa que expresión de la determinabilidad universal abstracta de las cosas, dadas en la contemplación. Por eso es que el pensamiento y la contemplación tienen que ver con el mismo mundo real.

Y si por lógica se comprende no un código de reglas de la expresión del pensamiento en el lenguaje, sino la ciencia sobre las leyes del desarrollo del pensamiento real, entonces, por formas lógicas es necesario comprender no las formas abstractas de las proposiciones y las opiniones, sino las formas universales abstractas del contenido real del pensamiento, es decir, del mundo real sensorialmente dado al hombre. «Las llamadas formas *lógicas* del juicio y la deducción no son por eso formas mentales *activas,* o *ut ita dicam* (por así decirlo. *—N de la Edit.)* condiciones *casuales* de la razón. Ellas presuponen los conceptos metafísicos de universalidad, particularidad, singularidad, del todo y de la parte, en calidad de *Regula de omni* (reglas generales. *—N. de la Edit.),* presuponen los conceptos de necesidad, fundamento y efecto; ellas son pensables únicamente por medio de estos conceptos. Por consiguiente, son derivadas, deducidas, y no formas mentales primarias. Solo las relaciones metafísicas son relaciones lógicas, únicamente la metafísica, como ciencia sobre las categorías, es la verdadera *lógica esotérica.* Tal es el profundo pensamiento de Hegel. Las llamadas formas lógicas son apenas *elementalísimas formas abstractas del lenguaje;* pero el lenguaje no es pensamiento, pues, de otra manera, «los grandes charlatanes deberían ser grandes pensadores» [116].

Así pues, Feuerbach está enteramente de acuerdo con Hegel en que las formas lógicas y las leyes son absolutamente idénticas a las metafísicas, aunque comprende de manera muy distinta la causa y el fundamento de esta circunstancia que el idealista Hegel. Aquí tenemos que ver con la interpretación materialista —exactamente expresada— del principio de la identidad de las leyes y las formas del pensamiento y del ser. Desde el punto de vista materialista, el reza que las formas *lógicas* y las leyes no son otra cosa que *formas y leyes universales comprendidas del ser*, del mundo real, dado sensorialmente al hombre.

He ahí por qué los neokantianos del tipo Bernstein llaman al materialismo consecuente «espiritualismo al revés». Entre tanto, el enfoque feuerbachiano de la identidad del pensamiento y el ser continúa siendo válido sin duda para cualquier materialista, incluso para el marxista. Naturalmente, solo en la forma más general, mientras se trate del fundamento de la lógica y de la teoría del conocimiento, y no de los detalles del edificio mismo, que se levanta sobre dicho fundamento. Por cuanto en Feuerbach empieza más adelante la concretización antropológica específica de las verdades materialistas generales, en su exposición aparecen razonamientos bastante débiles no solo en comparación con la solución marxista-leninista del problema, sino incluso en comparación con la concepción de Spinoza. Ellos dieron argumentos posteriormente a los materialistas vulgares, a los positivistas e incluso a los neokantianos para ver en Feuerbach a su predecesor y —aunque no consecuente hasta el fin— a su correligionario.

El análisis un poco más detallado de la singularidad de la interpretación feuerbachiana de la identidad del pensamiento y el ser, no carece de interés por dos causas. Primera, porque esto es materialismo. Segundo, porque esto es materialismo sin dialéctica.

El materialismo consiste en este caso en el reconocimiento incondicional del hecho que el pensamiento es el modo de existencia activa de un cuerpo material, actividad del cuerpo pensante en el espacio real y en el tiempo. El materialismo aparece más adelante en el reconocimiento de la identidad del mundo comprendido mentalmente y percibido sensorialmente. Por último, el materialismo de Feuerbach se manifiesta en que se reconoce como sujeto del pensamiento al mismo hombre, que vive en el mundo real, y no a un ser singular, que vive fuera del mundo, que contempla y comprende el mundo

«desde fuera». Todas estas son tesis fundamentales del materialismo en general. Por consiguiente, también del materialismo dialéctico.

¿En qué consisten las debilidades de la posición de Feuerbach? A grandes rasgos, son las mismas debilidades de todo el materialismo premarxista: ante todo, la incomprensión del papel de la actividad práctica como actividad que modifica a la naturaleza. Es que también Spinoza toma en cuenta solo el movimiento del cuerpo pensante por los contornos acabados de los cuerpos naturales y no tiene en cuenta el momento que contra él (y, en general, contra toda la forma de materialismo representada por él) planteó Fichte, a saber: el hecho de que el hombre (el cuerpo pensante) se mueve no por formas y contornos de la naturaleza acabados de antemano, sino que crea activamente nuevas formas, que no son propias a la naturaleza, y se mueve a lo largo de ellas, superando la «resistencia» del mundo exterior.

«El defecto fundamental de todo el materialismo anterior —incluyendo el de Feuerbach— es que solo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de *objeto* o *de contemplación,* pero no como *actividad sensorial humana,* no como *práctica,* no de un modo subjetivo... Feuerbach quiere objetos sensoriales, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la propia actividad humana como una actividad objetiva» [117].

De aquí resulta que el hombre (sujeto del conocimiento) se considera como parte pasiva de la relación objeto-sujeto, como miembro determinable de esta interrelación. Es más, el hombre aquí se arranca del entrelazamiento de las relaciones sociales y se transforma en individuo aislado. Por eso la relación hombre-mundo circundante se interpreta como relación individuo-todo lo restante, todo lo que se halla *fuera del cerebro individual* y existe *independientemente de él.* Pero en verdad, fuera del individuo e independientemente de su voluntad y conciencia existe no solo la naturaleza, sino también el medio social histórico, el mundo de las cosas, creadas con el trabajo del hombre y el sistema de relaciones del hombre con el hombre, que se forman en el proceso de trabajo. En otras palabras, fuera del individuo se halla no solo la naturaleza por sí misma («en sí»), sino también la naturaleza transformada por el trabajo, humanizada. Para Feuerbach el mundo circundante, dado en la contemplación, se toma como punto inicial y sus premisas no se investigan.

Por esa razón, cuando ante Feuerbach se plantea la interrogante dónde y cómo el hombre (el cuerpo pensante) se halla en unidad directa (en contacto)

con el mundo circundante, responde: en la contemplación. En *la contemplación del individuo,* por cuanto aquí se tiene en cuenta siempre al individuo. He ahí dónde se halla la raíz de todas las debilidades. Pues en la contemplación se da al individuo siempre el producto de la actividad de otros individuos, que interactúan entre sí en el proceso de producción de la vida material, *y* son dadas aquellas propiedades y formas de la naturaleza, que ya antes han sido transformadas en propiedades y formas de actividad del hombre, en objetos y productos suyos. «La naturaleza como tal, que Feuerbach quiere «contemplar», en realidad se halla fuera de su campo visual. Esta «naturaleza anterior a la historia humana no es la naturaleza en que vive Feuerbach, no es una naturaleza que, fuera tal vez de unas cuantas islas coralíferas australianas de reciente formación, no existe ya hoy en parte alguna, ni existe tampoco, por tanto, para Feuerbach» [118].

Feuerbach se abstrae también de las reales y complejas relaciones sociales entre la teoría y la práctica, de la división del trabajo, que «enajena» al pensamiento (en forma de ciencia) de la mayoría de los individuos y lo transforma en una fuerza independiente de ellos y existente fuera de ellos. Por eso él no ve nada en la deificación hegeliana del pensamiento (es decir, de la ciencia), fuera de un estribillo de ilusiones religiosas.

SEGUNDA PARTE. ALGUNAS CUESTIONES DE LA TEORÍA MARXISTA-LENINISTA DE LA DIALÉCTICA

SÉPTIMO ENSAYO. ACERCA DE LA CRÍTICA MATERIALISTA-DIALÉCTICA DEL IDEALISMO OBJETIVO

Para superar las debilidades, y tanto más los vicios de uno u otro sistema filosófico, es necesario comprenderlos. Marx demostró con respecto a Hegel ese genero de «comprensión». Por eso, en los problemas de la lógica, fue considerablemente más adelante de Hegel y de Feuerbach, antípoda materialista de aquel.

Marx, Engels y Lenin señalaron claramente tanto los méritos históricos de Hegel como la limitación históricamente condicionada de sus conquistas científicas, esbozando correctamente las fronteras, a través de las cuales no pudo pasar la dialéctica hegeliana, las ilusiones cuyo poder ella no estaba en condiciones de vencer, a pesar de la portentosa inteligencia de su creador. La grandeza de Hegel, como su limitación, se determina enteramente por el hecho de haber agotado la posibilidad de elaborar la dialéctica a base del idealismo, en los marcos de las premisas que el idealismo impone al pensamiento científico. Hegel, independientemente de sus intenciones, demostró con excepcional claridad que el idealismo lleva el pensamiento a un callejón sin salida y condena, incluso al pensamiento dialécticamente ilustrado a una rotación ciega en el interior de sí mismo, a un procedimiento infinito de «autoexpresión», de «autoconciencia». Para Hegel (y precisamente porque es el idealista más consecuente y sincero, que descubre el secreto de cualquier otro idealismo inconsecuente e inacabado) el «ser», es decir, el mundo de la naturaleza y de la historia, que existe fuera e independientemente del pensamiento, se transforma inevitablemente solo en argumento para demostrar el arte lógico, en recipiente inagotable de «ejemplos», que confirman una y otra vez los mismos esquemas y categorías de la lógica. Como venenosamente anotó el joven Marx, el «asunto de la lógica» oculta de Hegel a la «lógica del asunto», y por eso el monarca prusiano, y el piojo que merodea en su cabeza,

pueden servir igualmente bien al idealista-dialéctico como «ejemplos» para ilustrar la categoría «en-sí-y-para-sí de la singularidad verdadera».

La tetera hirviente y la Gran Revolución francesa, con tal enfoque, son apenas «ejemplos», que ilustran la correlación de las categorías de cantidad y calidad. Mas, por eso mismo, cualquier realidad empírica que golpee a la vista, no importa que ella sea casual, se transforma en «realización exterior de la razón absoluta», en una de las gradaciones dialécticas necesarias de su autodiferenciación...

Los profundos vicios de la dialéctica hegeliana están vinculados directamente con el idealismo, merced al cual la dialéctica se transforma fácilmente en un método sutil, lógicamente refinado, de apologética de todo lo existente. En todas estas circunstancias es necesario fijarse muy atentamente.

Hegel opone en realidad al hombre con su pensamiento verdadero un pensamiento impersonal, «absoluto» como fuerza existente por los siglos, en conformidad con la cual transcurre el acto de la «creación divina del mundo y del hombre». Comprende la lógica como una «forma absoluta», con respecto a la cual el mundo real y el pensamiento humano real son algo, en esencia, derivado, secundario, creado.

Aquí también se descubre el idealismo de la comprensión hegeliana del pensamiento, a saber: el idealismo objetivo, específicamente hegeliano, que transforma el pensamiento en cierto nuevo dios, en cierta fuerza sobrenatural que se halla fuera del hombre y que lo domina. Sin embargo, en esta ilusión específicamente hegeliana no se expresaron en manera alguna la simple concepción religiosa, adoptada sin crítica por Hegel, ni el simple atavismo de la conciencia religiosa, como suponía Feuerbach, sino circunstancias mucho más serias y profundas.

La cosa es que la concepción hegeliana del pensamiento es una descripción no crítica del estado real de cosas que se establece sobre el terreno de la forma profesional estrecha de la división del trabajo, a saber: sobre el terreno de la división del trabajo intelectual del físico, de la actividad práctica directa y sensorial objetiva.

En las condiciones de la división del trabajo social, que se desarrolla espontáneamente, surge sin falta una transformación singular de las relaciones reales entre los individuos humanos y sus propias fuerzas colectivas, capacidades desarrolladas colectivamente, es decir, los modos (sociales) universa-

les de actividad, que recibió en filosofía el nombre de *enajenación.* Aquí, en la realidad social, y de ninguna manera únicamente en las fantasías de la índole religiosa de los hombres y de los filósofos idealistas, los modos universales (colectivamente realizables) de la actividad se organizan en instituciones sociales, se constituyen en profesiones, especie de castas, con sus rituales, lenguaje, tradiciones y otras estructuras «inmanentes», que tienen un carácter enteramente impersonal.

En suma, no es el individuo humano aislado el portador, es decir, el sujeto de una u otra capacidad universal (de fuerza activa), sino, al contrario, esta fuerza activa que se halla enajenada y se enajena cada vez más de él, actúa como sujeto, que dicta desde fuera a cada individuo los modos y formas de su actividad vital. El individuo como tal se transforma aquí en esclavo, en «instrumento parlante» de las fuerzas humanas universales y de las capacidades enajenadas, de los modos de actividad, personificados en el dinero, el capital y, aún más, en el Estado, el derecho, la religión etc., etc.

Ese mismo destino le espera aquí también al *pensamiento,* que deviene en *profesión singular,* en atributo de por vida de los científicos profesionales, de los profesionales del trabajo teórico y espiritual. *La ciencia es pensamiento, transformado en ciertas condiciones en profesión especial.* Con la enajenación universal, el pensamiento, únicamente en la esfera de la ciencia (es decir, entre los científicos), logra las alturas y los niveles de desarrollo, necesarios para la sociedad en conjunto, y, en esa forma, *se opone* realmente a la mayoría de los individuos. Y no solo se opone, sino que les dicta qué y cómo deben hacer, desde el punto de vista de la ciencia, qué y cómo es necesario que piensen, etc., etc. El científico, el teórico profesional les dice, no en su nombre, sino en nombre de la Ciencia, en nombre del Concepto, en nombre de la fuerza colectiva impersonal, universal, al intervenir ante los demás hombres como su apoderado y representante plenipotenciario.

Sobre ese terreno surgen todas las ilusiones específicas de los profesionales del trabajo teórico y espiritual, las cuales adquieren su expresión más comprendida precisamente en la filosofía del idealismo objetivo: la autoconciencia del pensamiento enajenado».

Lo demás no presenta ya dificultades especiales para comprenderlo. Se nota fácilmente que en su lógica Hegel expresó con harta exactitud, en forma escolástica enmascarada, la particularidad fundamental de la actividad vital

humana: la capacidad del hombre (como ser pensante) de verse a sí mismo «desde fuera», por así decirlo, como a cierto «otro», como a una cosa especial (objeto), o, en otras palabras, de transformar *los esquemas de su actividad propia en objeto de ella misma.* (Es aquella misma particularidad del hombre que el joven Marx —en el curso de la crítica a Hegel— argumentó de la siguiente manera: «El animal es directamente idéntico con su actividad vital. No se distingue de su actividad vital. Es *esta actividad vital.* El hombre mismo hace a su actividad vital objeto de su voluntad y de su conciencia. Su actividad vital es consciente. Esta no es la determinación con la cual se funde directamente» [119].)

Por cuanto Hegel ve la citada particularidad de la actividad vital humana exclusivamente con los *ojos del lógico,* por tanto la fija solo en la medida en que ella se ha transformado ya en esquema del pensamiento, en esquema lógico, en regla, en conformidad con la cual el hombre más o menos conscientemente construye unas u otras acciones específicas (sea en materia de lenguaje o en cual otra materia). Las cosas y el estado de cosas, que se hallan fuera de la conciencia y la voluntad del individuo («*Dinge und Sache*»), las fija por eso, exclusivamente, como momentos, como metamorfosis del pensamiento (de la actividad subjetiva) realizado y realizable en la materia natural, incluyendo aquí el cuerpo orgánico del mismo hombre. La particularidad de la actividad vital humana, descrita arriba con palabras de Marx, aparece en la representación hegeliana como *esquema del pensamiento,* como figura lógica realizada por el hombre.

El cuadro real de la actividad vital humana se pone aquí patas arriba. En realidad, el hombre piensa porque esa es su actividad vital verdadera. Hegel dice al contrario: tal es la actividad vital humana efectiva porque el hombre piensa de acuerdo con un esquema determinado. Es natural que todas las determinaciones de la actividad vital humana, y a través de ella los estados de cosas fuera de la cabeza del hombre, se fijan aquí únicamente en la medida en que son «dados por el pensamiento», aparecen *como resultado* del pensamiento.

Es natural, pues al lógico, que investiga especialmente el pensamiento, le interesa ya no la cosa (o el estado de cosas) como tal, como realidad existente antes, fuera e independientemente del hombre con su actividad (realidad que estudia no el lógico, sino el físico o el biólogo, el economista o el astrónomo), sino la cosa, tal cual luce como resultado de la actividad del ser pensante, del

sujeto, en calidad de *producto* del pensamiento, comprendido como actividad cuyo producto específico es el *concepto.*

Así que Hegel es el «culpable» de continuar siendo lógico «puro» allí donde el punto de vista de la lógica ya no es suficiente. Esta singular ceguedad profesional del *lógico* se manifiesta, ante todo, en que la práctica, es decir, la actividad objetiva sensorial real del hombre, la considera *solo* como criterio de la verdad, *solo* como instancia comprobadora para el pensamiento, para el trabajo teórico espiritual, realizado antes de ella e independientemente de ella, y, más exactamente, para sus resultados.

Por eso aquí la práctica se comprende de modo abstracto, se ventila solo desde un lado, únicamente por las características que en realidad la ligan al pensamiento, porque es un acto de realización de cierto proyecto, plan, idea, concepto de uno u otro fin elegido de antemano, y no se analiza en absoluto como tal en su determinación propia, no dependiente de ningún pensamiento. Correspondientemente, todos los resultados de la actividad práctica de los hombres —las cosas creadas por el trabajo del hombre y los acontecimientos históricos con sus consecuencias— también se toman en cuenta solo en cuanto en ellos están cosificadas unas u otras ideas. En la comprensión del proceso histórico en conjunto, tal punto de vista es, de suyo se comprende, purísimo («absoluto») idealismo. Sin embargo, con respecto a la lógica, a la ciencia sobre el pensamiento, no solo ha sido justificado, sino que es el único racional.

En realidad, ¿puede reprocharse al *lógico* el abstraerse tan rigurosamente de todo lo que no tiene que ver con el objeto de su investigación especial y el tomar cualquier hecho en cuenta solo en la medida que lo puedan entender como efecto, como forma de manifestación de *su objeto,* de objeto de *su ciencia:* del pensamiento? Hacer objeto de reproches al lógico profesional por ocuparse más del «asunto de la lógica», que de la *«lógica del asunto»* (es decir, la lógica de cualquier otra esfera concreta de la actividad humana) es tan absurdo como censurar al químico por la demasiada atención al «asunto de la química»... En las conocidas palabras de Marx, dichas con respecto a Hegel, se encierra un sentido completamente distinto.

La desgracia del profesional estrecho consiste en manera alguna en la limitación rigurosa del pensamiento en los marcos del objeto de la ciencia dada sino en su incapacidad de ver claramente las fronteras de la competencia de la ciencia propia ligadas con ese enfoque limitado de las cosas.

Lo anterior es aplicable a Hegel, al lógico profesional típico. Como lógico, él tiene razón al examinar las opiniones y el asunto exclusivamente desde el punto de vista de los esquemas abstractos del pensamiento que se manifiestan en ellos, cuando la lógica de cualquier asunto le interesa únicamente en la medida que en él se manifiesta la actividad del pensamiento en general. El misticismo de la lógica hegeliana y simultáneamente su pérfida particularidad, que Marx llamaba «positivismo no crítico», empiezan allí donde el punto de vista especial del lógico *ex profeso* se entiende y se hace pasar por el *único* punto de vista *científico,* desde cuya altura únicamente, al parecer, se descubre la «última», la más profunda, la más recóndita y la más importante verdad, accesible al hombre y a la humanidad...

Como lógico, Hegel tiene toda la razón al examinar cualquier fenómeno en el desarrollo de la cultura humana como un acto de manifestación de la fuerza del pensamiento. Pero vale la pena añadir a este punto de vista (en lógica admisible y natural) algo, a saber: que en las abstracciones lógicas especiales, precisamente, está expresada *la esencia de los fenómenos por sí mismos,* de los cuales han sido extraídas las abstracciones y la verdad se transforma inmediatamente en error. El mismo error en el cual se transformarían instantáneamente los resultados exactos de la investigación química de la composición de colores con que fue pintada «la Virgen de San Sixto», tan pronto el químico viera en estos resultados la única interpretación científica de la «síntesis» señera, creada por la mano de Rafael.

Algo análogo ocurre también aquí. Las abstracciones, que expresan (que describen) de modo exacto las formas y los esquemas del pensamiento en todas las manifestaciones de su realización concreta, se presentan inmediata y directamente como esquemas del proceso *creador* de toda la variedad de la cultura humana, en cuya composición fueron descubiertas. En suma, toda la mística de la concepción hegeliana del pensamiento se concentra en un solo punto. Considerando que toda la variedad de formas de la cultura humana es resultado de la manifestación de la capacidad de pensar que actúa en el hombre, Hegel pierde toda posibilidad de comprender de dónde aparece en el hombre esta capacidad singular con sus esquemas y reglas. Elevando el pensamiento al rango de fuerza sobrenatural, que desde el interior incita al hombre para la creación histórica, Hegel hace pasar lisa y llanamente la falta de respuesta a esta interrogante racional por única respuesta posible.

Para Hegel la actividad objetiva sensorial de millones de hombres, que crean con su trabajo el cuerpo de la cultura, cuya autoconciencia es el pensamiento científico, queda fuera del campo visual, parece la «prehistoria» del pensamiento. Por eso el mundo exterior luce como «materia prima» para producir conceptos, como materia exterior, que debe ser elaborada por medio de los conceptos disponibles, para concretarlos.

El pensamiento, pues, se transforma en la única fuerza activa y creadora, y el mundo exterior, en campo de su aplicación. Es natural que si la actividad objetiva sensorial (la práctica) del hombre social se presenta *como efecto,* como *realización exterior de las ideas,* planes y conceptos alumbrados por el pensamiento (es decir, por las personas de trabajo intelectual), la respuesta a la interrogante de cuál es la fuente del pensamiento en la cabeza de los teóricos, cómo surge, se hace insoluble por principio.

El pensamiento *existe,* responde Hegel, y preguntar sobre el *surgimiento* del mismo de algo otro, significa hacer una pregunta inútil. Él *existe,* él *actúa* en el hombre y gradualmente llega a la comprensión de sus propias acciones, de sus esquemas y leyes. La lógica es autoconciencia de este «principio creador» que no ha surgido en ninguna parte, ni nunca, de este «poder creador infinito», de esta «forma absoluta». En el hombre esta «fuerza creadora» apenas se manifiesta, se cosifica y se enajena, para luego —en la lógica— conocerse a sí misma como tal, como fuerza creadora universal.

He ahí todo el secreto del idealismo objetivo hegeliano. El idealismo objetivo en lógica significa, por consiguiente, ausencia de respuesta alguna a la interrogante ¿de dónde surge el pensamiento? En forma lógica, definida como un sistema de esquemas absolutos y eternos de cualquier actividad creadora, Hegel diviniza el pensamiento humano real y sus formas y leyes lógicas.

En esto reside simultáneamente la fuerza y la debilidad de su concepción del pensamiento y de la lógica. La fuerza consiste en que Hegel deifica (es decir, fija como dados fuera del tiempo, como absolutos) *las formas y leyes lógicas del pensamiento humano,* completamente *reales,* descubiertas por él en el curso del estudio de la cultura material y espiritual de la humanidad. La debilidad consiste en que a las formas y leyes lógicas del pensamiento humano, él, no obstante, las *deifica,* es decir, las declara absolutas, incluso no permitiendo plantear el problema del *surgimiento* de las mismas.

La cuestión es que el idealismo, es decir, la noción sobre el pensamiento como capacidad universal a la autoconciencia, que únicamente *«se despierta»* en el hombre, pero no *surge,* en un sentido exacto y estricto, sobre el terreno de condiciones determinadas, fuera e independientemente de él, y conduce a una serie de problemas absolutamente insolubles en el seno de la misma lógica.

Habiendo hecho un paso de excepcional importancia hacia adelante en la comprensión de las formas lógicas del pensamiento, Hegel se detiene a mitad del camino e incluso vuelve atrás, tan pronto se le plantea el problema de la interrelación de las formas de realización de la actividad del espíritu (del pensamiento) percibibles sensorialmente, en las cuales el espíritu deviene para sí mismo en objeto de investigación. Así, Hegel se niega a reconocer la palabra (el habla, el lenguaje) como la única forma de «ser efectivo del espíritu», de manifestación externa de la fuerza creadora del pensamiento. Y, sin embargo, continúa considerándola como la forma preferencial más adecuada, que el pensamiento se opone a sí mismo.

«Primero fue el Verbo»: Hegel conserva intocable la tesis bíblica en su aplicación al pensamiento humano (al espíritu pensante del hombre), tomándola como algo axiomático y haciendo de ella el fundamento de toda la construcción posterior o, más exactamente, de la reconstrucción del desarrollo del espíritu pensante a la autoconciencia.

El espíritu pensante del hombre se despierta primero (es decir, se opone a todo lo demás) precisamente *en el verbo,* con la palabra, como capacidad de «designación», y por eso se formaliza, ante todo, como un «reino de nombres», de denominaciones. *La palabra* aparece como la primera «realidad» —en esencia y en el tiempo— «cosificada del pensamiento», como forma inicial e *inmediata* del ser del espíritu para sí mismo.

Esto luce claramente así: un «espíritu finito» (pensamiento del individuo) en la palabra y por la palabra se hace objeto para otro «espíritu finito» igual. Surgiendo del «espíritu» como forma determinada de un sonido articulado, la palabra, al ser escuchada, se transforma otra vez en «espíritu», en estado de espíritu pensante de otro hombre. Las oscilaciones del aire (palabra audible) también resultan ser apenas un simple *intermediario* entre dos estados de alma, un modo de relación de espíritu a espíritu, o, expresándonos en lenguaje hegeliano, del espíritu *consigo mismo.*

El verbo (palabra) aparece aquí como el primer instrumento de la realización exterior del pensamiento, que el espíritu pensante crea «de sí mismo», para llegar a ser objeto (en la imagen de otro espíritu pensante) para sí mismo. El instrumento real de trabajo —el hacha de piedra o el cincel, el cucharón o el arado— empieza a verse como instrumento secundario —derivado— de aquel mismo proceso de cosificación, como *metamorfosis* objetiva sensorial *del pensamiento.*

Así pues, Hegel ve en el verbo la forma del ser efectivo del espíritu pensante, en el cual este revela su fuerza creadora (capacidad) antes de todo, antes e independientemente de la formación real de la naturaleza por el trabajo. Este último solo realiza lo que el espíritu pensante descubrió en sí mismo en el curso del *habla,* en el curso del diálogo consigo mismo. Pero con tal interpretación el *diálogo* es solo un *monólogo* del espíritu pensante, solo un modo de «manifestación» suya.

En la *Fenomenología del Espíritu* toda la historia empieza por eso con el análisis de la contradicción que surge entre el pensamiento, ya que este último *se expresó en las palabras* «aquí» y «ahora», y todo su contenido restante, *no expresado todavía en palabras.* La *Ciencia de la lógica* presupone también este esquema, conserva en su comienzo aquella misma premisa, solo que no expresada de modo manifiesto. Se supone aquí también el pensamiento, que se ha comprendido y se comprende, ante todo, en la palabra y por la palabra. No es casual que la terminación de toda la historia «fenomenológica» y «lógica» del espíritu pensante consiste en el retorno al punto de partida: el espíritu pensante logra su representación absolutamente exacta y perfecta en el tratado sobre lógica, en la *Ciencia de la lógica*...

Por eso Hegel afirma en lógica: «Las formas del pensamiento se revelan y reservan ante todo en el *lenguaje* humano. En nuestro tiempo debemos recordar una y otra vez que el hombre se distingue del animal precisamente porque piensa. En todo lo que para él (para el hombre) deviene en representación un tanto interior, en todo lo que él hace suyo, ha penetrado el lenguaje, y todo lo que el hombre transforma en idioma y expresa en el lenguaje, contiene en sí cierta categoría encubierta o confusa, o en forma más o menos elaborada» [120].

Aquí hallamos la más profunda raíz del idealismo hegeliano. Con este curso, el pensamiento como actividad, que se realiza en la cabeza precisamente

en forma de habla interior, se transforma en punto de partida para comprender todos los fenómenos de la cultura, tanto espiritual como material, incluso todos los acontecimientos históricos, las estructuras económicas, sociales y políticas, etc., etc. Entonces todo el mundo de productos del trabajo humano, toda la historia, empieza a interpretarse como un proceso que brota de la «cabeza», de la «fuerza del pensamiento». Toda la grandiosa concepción de la historia de la enajenación (cosificación) de la energía creadora del pensamiento y de la apropiación inversa de los frutos de su trabajo por ella (descosificación), que empieza sus ciclos por la palabra y los cierra con la palabra, precisamente es la historia, cuyo esquema está representado en la *Ciencia de la lógica.*

La adivinanza de la concepción hegeliana no es tan compleja que digamos. Como base de sus esquemas sirve la vieja idea, según la cual el hombre *primero piensa,* y después *actúa* realmente. De aquí el esquema: verbo-práctica-cosa (creada por la práctica)-otra vez verbo (ahora relación fijada verbalmente sobre lo hecho). Y luego sigue un nuevo ciclo según este mismo esquema, pero sobre una base nueva, merced a lo cual todo movimiento tiene forma no de círculo, sino de espiral, de «círculo de círculos», cada uno de los cuales, no obstante, empieza y termina en un mismo punto: en la palabra.

«El grano racional» y, simultáneamente, el elemento mistificador del esquema descrito puede verse más fácilmente a través de la analogía (aunque es más que una simple analogía) con las metamorfosis que la Economía política revela en el análisis de la circulación mercancía-dinero. Lo mismo que el trabajo acumulado, materializado en máquinas, en medios y en productos del trabajo, aparece aquí en forma de *capital,* en forma de «valor en autocrecimiento» como «ejecutor testamentario» consciente del cual actúa el capitalista individual, así también el conocimiento científico, es decir, *el trabajo espiritual acumulado* de la sociedad, aparece en forma de Ciencia: de fuerza anónima e impersonal. El teórico profesional, individual, funciona *como representante* de la «fuerza del conocimiento que se autodesarrolla». Su función social se reduce a ser la encarnación única de la riqueza espiritual *universal,* acumulada en siglos y milenios de trabajo espiritual. Él actúa como instrumento animado de un proceso que se realiza independientemente de su conciencia singular y de su voluntad singular: de un proceso de crecimiento de la ciencia. Él piensa aquí no *como tal:* «piensa» el Conocimiento, que se ha domiciliado en su cabeza individual en el proceso de la instrucción. Él no domina el concepto, sino, más bien, el Concepto lo domina a él, determinando tan-

to el rumbo de sus investigaciones, como también los modos y formas de su actividad.

Aquí tenemos la misma *transformación,* que en la esfera de la producción material, basada en el valor de cambio, la misma mistificación real de las relaciones entre lo universal y lo singular, bajo la cual no es el lado abstracto universal propiedad de lo concreto sensorial (en este caso del hombre vivo), sino, precisamente, al contrario, lo concreto sensorial, el hombre singular es apenas la «encarnación» abstracta unilateral de lo universal (en este caso del Conocimiento, del Concepto, de la Ciencia). Aquí tiene lugar no simplemente la analogía con lo que ocurre en el mundo de las relaciones basadas en el valor, sino el mismo proceso social, solo que en la esfera de lo espiritual, y no de la producción material. «Esta *transformación,* en virtud de la cual lo concreto sensorial adquiere valor únicamente como forma de manifestación de lo abstracto universal, en vez de lo abstracto universal ser propiedad de lo concreto, caracteriza la expresión del valor. Ello, al mismo tiempo, hace su comprensión más difícil. Cuando decimos: el Derecho romano y el Derecho germánico son igualmente Derecho, esto es perfectamente comprensible. Pero si decimos: *el Derecho (das Recht),* esta abstracción, *se realiza* en el derecho romano y en el derecho germánico, en estos derechos concretos, entonces el entronque entre lo abstracto y lo concreto resulta místico» [121].

De modo que el idealismo hegeliano es por lo menos fruto de la fantasía religiosa, de la imaginación orientada religiosamente. Es apenas una descripción no crítica del estado real de cosas, sobre cuyo terreno actúa efectivamente (piensa) el teórico profesional, el especialista estrecho del trabajo espiritual. Las formas de la filosofía de Hegel son aquellas ilusiones prácticamente inevitables, que él fatalmente crea en su propia obra, ilusiones que se alimentan con la posición objetiva de esta obra en la sociedad, reflejando esta posición. Precisamente el conocimiento, adquirido por él en el curso de la instrucción en forma de conceptos, es decir, en forma de signo-verbal, es *para él* el principio (punto de partida) de su actividad específica, y el fin, su *objetivo* específico, verdadera «entelequia».

Pero la analogía empleada por nosotros permite comprender todavía otra circunstancia: el mecanismo, arriba descrito, de la «metamorfosis». El esquema de la circulación mercancía-dinero se expresa, como es sabido, en la fórmula M-D-M. La mercancía (M) aparece aquí como *principio* y como *fin* del ciclo, y el dinero (D) —como su *eslabón intermediario,* como «metamorfosis

de la mercancía». Pero en determinado punto el movimiento cíclico se cierra M-D-M-D-M-D..., etc., el dinero deja de ser simplemente «intermediario»: medio de circulación de la masa de mercancías y revela inesperadamente una capacidad enigmática de «autocrecimiento». Esquemáticamente, en la fórmula, este fenómeno se expresa así: D-M-D'. La mercancía, *verdadero punto de partida* de todo el proceso en conjunto, recibe el papel anterior del dinero, el papel de *intermediario y de medio* fugaz *de metamorfosis del dinero,* en el cual él se encarna, para realizar el acto del «autocrecimiento». El dinero, adquiridor de propiedad tan secreta, es *el capital,* y en forma de este último el valor adquiere el «poder mágico de crear valor en virtud de que él mismo es valor»; «... se nos presenta súbitamente como una sustancia progresiva, con movimientos propios, de la que las mercancías y el dinero no son más que simples formas» [122]. En la fórmula D-M-D' el valor aparece como «sujeto que actúa automáticamente», como «sustancia-sujeto» de todo el movimiento cíclico que regresa constantemente a su punto de partida; «...el valor se erige aquí en sujeto de un proceso en el que, bajo el cambio constante de las formas de dinero y mercancía, su magnitud varía automáticamente, desprendiéndose como plusvalía de sí mismo como valor originario, valorizándose a sí mismo» [123], y esto ocurre «en realidad».

En la *Ciencia de la lógica* Hegel fijó aquella misma situación, solo que no con respecto al valor, sino con respecto al conocimiento (al concepto, a la verdad). De hecho, él tiene que ver con el proceso de la acumulación del conocimiento, pues el concepto es *conocimiento acumulado,* «capital constante», por así decirlo, del pensamiento, que en la ciencia aparece siempre en forma de verbo. Y de aquí la idea sobre el conocimiento, análoga a la idea sobre *el valor,* como «sustancia que autocrece», como «sustancia-sujeto».

De modo que tenemos que vérnoslas no con ningunas fantasías abstraídas de un idealista, sino con una descripción no crítica del proceso real de producción y acumulación del conocimiento, como es también la teoría de la economía política, que tomó por punto de partida de su esclarecimiento un hecho exactamente fijado, pero teóricamente no comprendido por ella. El hecho de que el dinero, apareciendo como forma de movimiento del capital, como punto de partida y fin de todo el proceso que retorna cíclicamente hacia «sí mismo», revela la capacidad enigmático-mística del autocrecimiento, del autodesarrollo. Hecho que, dejado sin explicación, se torna enigmático-místico.

A él se atribuye una propiedad que en verdad corresponde a otro proceso distinto, que *se expresa* («se refleja») en su forma.

Marx, descubriendo en *El Capital* el misterio del «autocrecimiento del valor»: el misterio de la producción y acumulación de plusvalía, en manera alguna por casualidad, sino intencional y conscientemente, emplea toda la terminología, arriba citada, de la lógica hegeliana, de la concepción hegeliana del pensamiento. La cosa es que la ilusión idealista, creada por el Hegel-lógico, tiene aquí la misma naturaleza que las ilusiones prácticamente necesarias («prácticamente verdaderas»), de las cuales la conciencia del hombre se halla prisionera; él es arrastrado a un proceso de producción y acumulación de plusvalía, que no comprende, y que se realiza independientemente de su conciencia y voluntad. El esquema histórico social y lógico del surgimiento de estas ilusiones objetiva y subjetivamente es el mismo.

Para el capitalista, en calidad de tal, el punto de partida de toda su actividad posterior es una determinada suma de dinero (determinado valor, *infaliblemente expresado en forma de dinero),* y por eso es también *el fin formal* de su actividad específica. De dónde y cómo surge primero esta suma con sus propiedades mágicas, es cosa que a él no puede interesar especialmente.

Algo análogo ocurre con el teórico profesional, con el hombre que representa al conocimiento «personificado», a la ciencia, al concepto. Para él, la ciencia, acumulada por la humanidad y, además, fijada en forma de signo-verbal, aparece simultáneamente como *punto de partida y* como *fin* de su trabajo especial.

Es natural que, desde su punto de vista, el concepto resulte ser una «sustancia que se autodesarrolla», un «sujeto que actúa automáticamente», un «sujeto-sustancia de todos sus cambios», de todas sus «metamorfosis».

De aquí, de la forma real de actividad vital del teórico profesional, crecen todas aquellas ilusiones prácticamente necesarias a costa del pensamiento y el concepto, cuya expresión sistemática es la *Ciencia de la lógica.* La lógica hegeliana esboza el sistema de formas objetivas del pensamiento, en cuyos marcos gira el proceso de *la reproducción ampliada del concepto,* que en sus formas desarrolladas nunca empieza «desde el principio mismo», pero se realiza como *perfeccionamiento* de los conceptos *ya disponibles,* como transformación del conocimiento teórico *ya acumulado,* como «crecimiento» suyo. Aquí *se supone* siempre el concepto como cierto campo de nuevas conquistas,

por cuanto se trata de *la ampliación* de la esfera de lo conocido, y los conceptos iniciales juegan aquí un papel activísimo.

Si fijamos las formas particulares de manifestación que al ampliarse adquiere alternativamente el creciente conocimiento en su circulación real, se obtiene estas definiciones: la ciencia (el conocimiento acumulado) es verbo («lengua de la ciencia»); la ciencia son las cosas creadas a base del conocimiento; la ciencia es la fuerza cosificada del conocimiento. El conocimiento deviene aquí en sujeto de cierto proceso en el cual, cambiando constantemente la forma verbal por la forma material objetiva, cambia su magnitud, sus escalas, se aparta, como conocimiento añadido, de sí mismo, como conocimiento inicial, «*se autodesarrolla*». Pues el movimiento en el cual se funde con el nuevo conocimiento es su propio movimiento; por consiguiente, su crecimiento es *autocrecimiento,* autoprofundización, autodesarrollo. Él ha adquirido el poder mágico de crear conocimiento en virtud de que él mismo es conocimiento...

Por eso aquí, en forma análoga al caso de la producción y acumulación de plusvalía, *las formas lógicas* (las formas reales de producción del conocimiento) empiezan a lucir como formas del *«autodesarrollo»* del conocimiento, y, por tal razón, *se mistifican.* Y esta mistificación consiste en que el esquema que expresa los momentos de la actividad profesional del teórico se toma y se hace pasar por esquema de desarrollo del conocimiento en general.

Como vemos, es la misma mistificación que analiza Marx en la Economía política, subrayando que su investigación empieza con el análisis de la mercancía, y no con el análisis del valor.

Desde el punto de vista lógico, este es un principio importante, pues el análisis de la mercancía desenmascara el misterio del nacimiento, del surgimiento del valor, y también el misterio de su manifestación en dinero, en forma dineral. De otra manera, el misterio del nacimiento del valor se tornaría indescifrable por principio.

Lo mismo ocurre con el concepto de pensamiento en el esquema de Hegel. Este fija los momentos que se realizan efectivamente en el proceso del pensamiento en su forma desarrollada, en forma de ciencia, como esfera especial (aislada) de la división del trabajo social; y la fórmula que refleja aquí con absoluta exactitud la superficie del proceso, luce así: verbo-práctica-verbo (V-P-V), donde por «verbo» se comprende el conocimiento fijado verbalmente, cono-

cimiento en su forma universal, en forma de «lengua de la ciencia», de fórmulas, esquemas, símbolos de todo genero de modelos, planos, etc., etc.

Realmente, la superación crítica de la lógica hegeliana, que cuidó con esmero todos sus resultados positivos, depurándolos de su inclinación mística ante el «pensamiento puro», ante el «concepto deificado», fue realizada únicamente por Marx y Engels. Después de Hegel, ningún otro sistema filosófico pudo vérselas con ella «con el arma de la crítica», porque ninguno de tales sistemas ocupó una posición de actitud crítica revolucionaria hacia las condiciones objetivas que alimentan las ilusiones del idealismo, es decir, hacia la situación del enajenamiento de las capacidades activas reales del hombre, de la mayoría de los individuos, hacia la situación en cuyo interior todas las fuerzas universales (sociales), es decir, las capacidades activas del hombre social, aparecen como fuerzas independientes de la mayoría de los individuos, como fuerzas que los dominan, como necesidad exterior, como fuerzas monopolizadas más o menos por reducidos grupos, capas y clases de la sociedad.

El único camino hacia la superación realmente crítica de la concepción hegeliana del pensamiento se hallaba solo a través de la actitud crítica revolucionaria hacia el mundo de la enajenación, es decir, hacia el mundo de las relaciones mercantiles capitalistas. Solo por esta vía podían ser realmente *esclarecidas* las ilusiones idealistas objetivas de la concepción hegeliana, y no simplemente injuriadas con los mordaces epítetos de «absurdo místico» y «atavismo teológico», que tampoco explican nada.

OCTAVO ENSAYO. COMPRENSIÓN MATERIALISTA DEL PENSAMIENTO COMO OBJETO DE LA LÓGICA

Después de lo que hizo Hegel, continuar avanzando era posible únicamente en una sola dirección: por el camino hacia el materialismo, hacia la comprensión clara del hecho de que todos los esquemas y categorías dialécticos, revelados en el pensamiento por Hegel, son formas y leyes universales del desarrollo del mundo real, que existe fuera e independientemente del pensamiento, reflejadas por la conciencia colectiva de la humanidad. Marx y Engels comenzaron la revaluación materialista de la dialéctica hegeliana, ya a principios de los años 40 del siglo pasado, y la dialéctica revaluada de modo materialista desempeñó para ellos el papel de lógica del desarrollo de la concepción materialista del mundo.

El indicado movimiento aparece como una continuación directa de los razonamientos de Feuerbach. Y si lo expresamos en los términos de la filosofía feuerbachiana lucirá aproximadamente así: piensan no el YO, ni la Razón. Tampoco piensa el cerebro. *Piensa el hombre* con ayuda del cerebro, además, en unidad con la naturaleza y en contacto con ella. Arrancado de tal unidad, él ya no piensa. Aquí se detiene Feuerbach.

K. Marx continúa: pero tampoco piensa el hombre en unidad inmediata con la naturaleza. Piensa únicamente el hombre que se halla en unidad con la sociedad, con la colectividad social-histórica que produce su vida material y espiritual. El hombre, arrancado del entrelazamiento de relaciones sociales, en cuyo interior y por medio de las cuales él realiza su contacto humano con la naturaleza (es decir, se halla en unidad humana con ella), piensa tan poco, como el cerebro arrancado del cuerpo del hombre.

Así, por el camino del desarrollo de la lógica, se yergue en toda su talla el problema de la naturaleza del pensamiento humano, el problema de *lo ideal*.

Lo ideal es una imagen subjetiva de la realidad objetiva, es decir, un reflejo del mundo exterior en las formas de actividad del hombre, en las formas de

su conciencia y voluntad. Lo ideal no es lo psicológico individual, ni mucho menos el factor fisiológico, sino el hecho histórico social, el producto y la forma de la producción espiritual. Lo ideal existe en formas múltiples de conciencia social y de voluntad del hombre como sujeto de la producción social y de la vida material y espiritual. Según la definición de Marx, «...lo ideal no es, por el contrario, más que lo material transpuesto y traducido en la cabeza del hombre» [124].

Todas las variadas formas de solución del problema de lo ideal en la historia de la filosofía tienden hacia dos polos: al materialista y al idealista. El materialismo premarxista, al rechazar correctamente las ideas espiritualistas y dualistas sobre lo ideal como sustancia especial, opuesta al mundo material, consideraba lo ideal como imagen, como reflejo de un cuerpo material en otro cuerpo material, es decir, como un atributo, como una función de la materia organizada en forma singular. Esta comprensión materialista general de la naturaleza de lo ideal constituye la esencia de la línea de Demócrito-Spinoza-Diderot-Feuerbach; independiente de las variantes de su concretización en algunos materialistas, sirvió de punto de partida también para la solución marxista-leninista del problema.

Los lados débiles del materialismo premarxista, que aparecieron en los materialistas franceses (particularmente en Cabanis y La Mettrie) y más tarde en Feuerbach, en forma de tendencia, que luego, a mediados del siglo XIX, tomaron la forma independiente de materialismo vulgar (Büchner, Vogt y Moleschott, etc.), estaban relacionados con la comprensión antropológico-naturalista — no histórica— de la naturaleza del hombre y condujeron a la aproximación y, en resumidas cuentas, *a la identificación directa de lo ideal con las estructuras materiales nerviosas fisiológicas del cerebro y de sus funciones*. El viejo materialismo partía de la comprensión del hombre como parte de la naturaleza, pero, no llevando el materialismo hasta la historia, no podía comprender al hombre con todas sus particularidades como producto del trabajo, que transforma tanto al mundo exterior, como al hombre mismo. Lo ideal, en virtud de esto, no podía ser comprendido como resultado y función activa laboral de la actividad sensorial objetiva del hombre social, como imagen del mundo exterior, que surge en el cuerpo pensante no como resultado de la contemplación pasiva, sino como producto y forma de la transformación activa de la naturaleza por el trabajo de generaciones que se relevan en el curso del desarrollo histórico. Por eso, la transformación principal, que Marx y

Engels introdujeron a la comprensión materialista de la naturaleza de lo ideal, se refiere ante todo al aspecto activo de las relaciones del hombre pensante con la naturaleza, es decir, aquel aspecto que se desarrolla preferencialmente, según expresión de Lenin, por el idealismo «sensato» —por la línea de Platón-Fichte-Hegel, y que fue abombado de modo idealista por ellos, abstracta y unilateralmente.

El hecho fundamental, sobre cuyo terreno crecieron los sistemas clásicos del idealismo objetivo, es la independencia de la cultura total de la sociedad y de las formas de su organización con respecto al hombre particular, y en un sentido todavía más amplio, es la transformación de los productos universales de la producción social (tanto material, como espiritual) en una fuerza social singular que se opone a los individuos, que domina su voluntad y su conciencia. Precisamente por esa causa es que «la misma actividad conjunta no surge voluntariamente, sino espontáneamente», ella se opone, y por eso «aparece a los ojos de los individuos no como su propia fuerza unida, sino como cierto poder ajeno, situado al margen de ellos, que no saben de dónde procede, ni a dónde se dirige y que, por tanto, no pueden ya dominar, sino que recorre, por el contrario, una serie de fases y etapas de desarrollo peculiar e independiente de la voluntad y los actos de los hombres y que incluso dirige esta voluntad y estos actos» [125]. El poder directo del todo social sobre el individuo se manifiesta y aparece en la forma de Estado, de régimen político de la sociedad, en forma de un sistema de limitaciones morales y jurídicas, de normas de conducta social y, es más, de normas estéticas, lógicas y otros criterios. Con las exigencias y limitaciones expresadas en ellos y sancionadas por la sociedad, el individuo, desde la infancia, está obligado a tenerlas en cuenta mucho más cuidadosamente, que a las cosas y situaciones o deseos orgánicamente innatos, atracciones y necesidades de su cuerpo, directamente asimilables con el aspecto exterior. El todo social se mistifica en «los fundamentos» del idealismo objetivo.

Habiendo descubierto la base terrenal de las ilusiones idealistas, Marx y Engels escribieron: «Esta suma de fuerzas productivas, capitales y formas de relación social, con que cada individuo y cada generación se encuentran como con algo dado, es el fundamento real de lo que los filósofos se representan como la «sustancia» y la «esencia del hombre», elevándolo a la apoteosis y combatiéndolo...» [126].

Entre tanto, todas las imágenes generales, sin excepción, nacen no de los esquemas universales de trabajo del pensamiento y surgen de ninguna manera en el acto de la contemplación pasiva de la naturaleza intacta por el hombre, sino que se forman en el proceso de su transformación práctica objetiva por el hombre, por la sociedad. Ellas surgen y funcionan como formas de la *determinación del hombre social, de la voluntad de una persona particular orientada hacia un objetivo,* es decir, como formas de la actividad activa. Además, las imágenes generales cristalizan en la composición de la cultura espiritual, impremeditadamente y con independencia de la voluntad y la conciencia de los hombres particulares, aunque por medio de su actividad. En la contemplación ellas aparecen como formas de las cosas, creadas por la actividad humana, o como «sellos» colocados sobre la materia natural por la actividad activa del hombre, como formas enajenadas de la voluntad orientada a un fin en la sustancia exterior.

Los hombres tienen que ver con la naturaleza como tal, únicamente en la medida en que ella sea incorporada, en una u otra forma, al proceso del trabajo social, en la medida en que sea transformada en material, en medio, en condición de la actividad activa humana. Incluso el cielo estelar, en el cual el trabajo humano todavía no cambia nada en realidad, es objeto de atención y contemplación del hombre solo allí donde ha sido transformado por la sociedad en un medio de orientación en el tiempo y en el espacio, en un «instrumento» de la actividad vital del organismo del hombre social, en un «órgano» de su cuerpo, en reloj, compás y calendario suyos naturales. Las formas universales, las leyes del material de la naturaleza se dejan ver realmente, y por eso se comprenden en la medida en que este material ha sido ya realmente transformado en material de construcción del «cuerpo inorgánico del hombre», del «cuerpo objetivo» de la civilización, y por eso las formas universales de las «cosas en sí» aparecen para el hombre directamente como formas activas del funcionamiento de su «cuerpo inorgánico».

Lo ideal existe directamente solo como forma (modo, imagen) de *actividad* del hombre social (es decir, de ser material plenamente objetivo), dirigida al mundo exterior. Por eso si hablamos sobre el sistema material, cuya función y modo de existencia es lo ideal, ese sistema es solo el hombre social en unidad con el mundo objetivo, por medio del cual realiza su actividad vital específicamente humana. Lo ideal, pues, no es reducible al estado de la materia, que se halla en el cráneo del individuo, es decir, del cerebro. Lo ideal es *una función*

singular del hombre como sujeto de actividad de trabajo social, que se realiza en las formas creadas por el desarrollo precedente.

Entre el hombre que contempla y piensa y la naturaleza por sí misma existe un eslabón intermediador muy importante, a través del cual la naturaleza se transforma en pensamiento, y el pensamiento —en cuerpo de la naturaleza. Este eslabón es la práctica, el trabajo, la producción. Precisamente la producción (en el más amplio sentido de la palabra) transforma el objeto de la naturaleza en objeto de la contemplación y del pensamiento. «Hasta los objetos de la «certeza sensorial» más simple le vienen dados (al hombre. —*E. I.)* solamente por el desarrollo social, la industria y el intercambio comercial» [127]

Por eso dice Marx que Feuerbach se queda en el punto de vista de la *contemplación* de la naturaleza y «...no consigue nunca concebir el mundo sensorial como *actividad* sensorial viva y total de los individuos que lo forman...» [128], y no ve que el objeto de su contemplación es producto del trabajo humano total. Y que para distinguir la imagen de la naturaleza por sí misma, es necesario un poco más de trabajo y esfuerzos, que los simples esfuerzos de la contemplación «desinteresada», estéticamente robusta.

En la contemplación directa los rasgos objetivos de la «naturaleza en sí» están entrelazados con los rasgos y formas que han sido estampados sobre ella por la actividad transformadora del hombre. Es más, todas las características puramente objetivas del material de la naturaleza son dadas a la contemplación a través de la imagen que el material de la naturaleza adquirió en el curso y como resultado de la actividad subjetiva del hombre social. La contemplación tiene que ver directamente no con el objeto, sino con la actividad objetiva que lo transforma, y con los resultados de esta actividad (práctica) subjetiva.

Por esa razón, el cuadro puramente objetivo de la naturaleza se revela al hombre no en la contemplación, sino únicamente a través de la actividad y en la actividad de la sociedad, del hombre social que produce su vida. El pensamiento, que se ha propuesto el fin de esbozar la imagen de la naturaleza por sí misma, debe tener en cuenta esta circunstancia en toda su plenitud.

Pues aquella misma actividad que transforma (cambia y, a veces, deforma) la «verdadera imagen» de la naturaleza, es la única que puede mostrarla, como era antes, sin «las deformaciones subjetivas». Por consiguiente, solo la práctica es capaz de resolver el problema de cuáles rasgos del objeto, dado en la

contemplación, corresponden al objeto mismo de la naturaleza, y cuáles son aportados por la actividad transformadora del hombre, es decir, por el sujeto.

«El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema *práctico.* Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema puramente *escolástico*» [129].

Aquí se halla la solución de muchas dificultades pasadas y presentes de la filosofía.

Al analizar el problema de la relación de la producción con el consumo, es decir, el problema económico-político, y de ninguna manera psicológico, Marx lo formula así: «Y si es evidente que la producción envía al consumo el artículo en su forma exterior, es igualmente claro que el consumo *supone* el artículo de la producción *idealmente,* como imagen interna, como necesidad, como inclinación y como fin» [130]. Pero el consumo, como demuestra Marx, es apenas el momento interior de la producción, o la producción misma, en la medida que ella crea no solo el artículo exterior, sino también el sujeto, capaz de producir y reproducir este artículo, y luego de consumirlo en la forma correspondiente. En otras palabras, la producción crea la forma de actividad activa del hombre, o la capacidad de crear un objeto de determinada forma y de utilizarlo según su destinación, es decir, según el papel y la función del mismo en el organismo social. Como capacidad activa del hombre, como agente de la producción social, el objeto, en calidad de producto de la producción, existe idealmente, es decir, como imagen interior, como necesidad, como motivo y fin de la actividad humana.

Por eso lo ideal no es más que la forma de la cosa, pero fuera de la cosa, a saber: en el hombre, existente en forma de su actividad activa, *es una forma social determinada de actividad del ser humano.* En la naturaleza por sí misma, incluso en la naturaleza del hombre, como ser biológico, no existe lo ideal. Con respecto a la organización natural innata del cuerpo humano, este tiene el mismo carácter exterior, que con respecto al material en que se realiza, se cosifica como cosa le percibió sensorialmente. Así la forma del cántaro, que surge de las manos del alfarero, no estaba incluida de antemano en el pedazo de arcilla, ni en la organización anatómica-fisiológica innata del cuerpo del

individuo que actúa en calidad de alfarero. Únicamente debido a que el hombre educa y entrena los órganos de su cuerpo con los objetos, creados por el hombre y para el hombre, él deviene en portador de las formas activas de la actividad social humana, que crea los objetos correspondientes.

Es evidente que lo ideal, es decir, la forma social activa de la actividad humana, está personificado directamente, o, como ahora suele decirse, «codificado» en las estructuras nerviosas cerebrales de la corteza del cerebro, es decir, en forma completamente material. Pero el ser *material* de lo ideal no es lo ideal mismo, sino apenas *la forma de su expresión en el cuerpo orgánico del individuo.* Lo ideal por sí mismo es una forma determinada de actividad vital social del hombre, que corresponde a la forma del objeto y producto suyos. Intentar la explicación de lo ideal por las propiedades anatómico-fisiológicas del cerebro es una empresa tan poco fecunda, como la tentativa de explicar la forma dineral del producto del trabajo por las particularidades físico-químicas del oro. El materialismo, en este caso, en manera alguna consiste en identificar lo ideal con los procesos materiales que ocurren en el cerebro. El materialismo se expresa aquí en el hecho de comprender que lo ideal como forma determinada de la actividad social del hombre, que crea objetos de una u otra forma, nace y existe no en la cabeza, sino con ayuda de la cabeza en la actividad material real como agente efectivo de la producción social.

Por eso las definiciones científicas de lo ideal se logran por la vía del análisis materialista «de la anatomía y la fisiología» de la producción social de la vida material y espiritual de la sociedad y en ningún caso de la anatomía y la fisiología del cerebro como órgano del cuerpo del individuo. Precisamente el mundo de los productos del trabajo humano, que se renueva constantemente en el acto de su reproducción, es, como decía Marx, «la psicología humana que sensorialmente se presenta ante nosotros»; aquella teoría psicológica, para la cual este «libro abierto» de psicología humana es desconocido, no puede ser una verdadera ciencia [131]. Cuando Marx define lo ideal como «...lo material, traducido y transpuesto a la cabeza del hombre y transformado en ella», de ninguna manera entiende esta «cabeza» de modo naturalista. Aquí se trata de la cabeza socialmente desarrollada del hombre, para la cual todas las formas de actividad, comenzando por las formas de la lengua, de su caudal léxico y de régimen sintáctico, y terminando con las categorías lógicas, son productos y formas del desarrollo social. Solo siendo expresado en estas formas, lo ex-

terior, lo material, se transforma en un hecho social, en un bien del hombre social, es decir, en lo ideal.

La transformación directa de lo material en lo ideal consiste en que el hecho exterior se expresa en la lengua «en la realidad inmediata del pensamiento» (Marx). Pero la lengua de por sí es tan poco ideal, como la estructura nerviosa fisiológica del cerebro. Ella solo es *la forma de expresión* de lo ideal, su ser material-natural. Por eso el neopositivismo que identifica el pensamiento (es decir, lo ideal) con la lengua, con el sistema de los términos y enunciaciones, comete aquí un error asaz naturalista, igual al de las teorías que identifican lo ideal con las estructuras y las funciones del tejido cerebral. Aquí también se toma por lo ideal únicamente la forma de su expresión material. Lo material realmente «se transpone» *a la cabeza del hombre,* y no simplemente al cerebro como órgano del cuerpo del individuo, primero, solo en el caso de ser expresado en formas idiomáticas generalmente aceptadas comprendidas en el amplio sentido de la palabra, incluyen la lengua de los planos, esquemas, modelos, etc., y, segundo, si ha sido transformado en forma activa de la actividad del hombre como objeto real (y no simplemente en «término» o «enunciación», como cuerpo material de la lengua). Dicho de otra manera, el objeto resulta idealizado únicamente allí donde ha sido creada la capacidad de reconstruirlo activamente, apoyándose en el lenguaje de las palabras y de los planos, donde ha sido creada la capacidad de transformar la palabra en práctica, y, a través de la práctica, en cosa.

Esto lo comprendía muy bien Spinoza. No es casual que él ligara las ideas adecuadas, expresadas con las palabras de la lengua, con la habilidad de reproducir en el espacio real la forma planeada con palabras. Precisamente de aquí dedujo la diferencia entre la definición que expresa la esencia del objeto, es decir, su imagen ideal, y la definición formal-nominal, que fija más o menos casualmente la propiedad escogida del objeto, su rasgo exterior. Por ejemplo, el círculo puede definirse como «figura en la cual las líneas trazadas del centro a la periferia son iguales». Sin embargo, tal definición «no expresa en modo alguno la esencia del círculo, sino únicamente cierta propiedad suya», además, la propiedad derivada, secundaria. Otra cosa es cuando la definición incluye «la causa más próxima de la cosa». Entonces el círculo debe ser definido de la siguiente manera: figura trazable por cualquier línea, uno de cuyos extremos está fijado, y el otro es móvil. La última definición incluye *el modo de construcción de la cosa* en el espacio real. Aquí *la definición nomi-*

nal surge *junto con la acción real del cuerpo pensante por el contorno espacial del objeto de la idea.* En tal caso el hombre posee la idea adecuada, es decir, la imagen ideal de la cosa, y no únicamente los signos, expresados en palabras. Esta es la comprensión materialista de la naturaleza de lo ideal. Lo ideal existe allí donde hay capacidad de reconstruir el objeto en el espacio, apoyándose en la palabra, en la lengua, en combinación con la necesidad del objeto, más la base material del acto de la creación.

La definición de lo ideal, pues, es excepcionalmente dialéctica. Es lo que no es y al mismo tiempo es, lo que no existe en forma de cosa exterior, sensorialmente percibible, y, al mismo tiempo, existe *como capacidad activa del hombre.* Es el ser, que, sin embargo, es igual al no ser, o el ser real de la cosa exterior en la fase de su proceso de formación en la actividad del sujeto, en forma de su imagen interior, de necesidad, de motivo y fin. Precisamente por eso el *ser ideal* de la cosa se diferencia de su *ser real,* como también de las estructuras materiales del cerebro y de la lengua, por medio de las cuales existe «en el interior» del sujeto. La imagen ideal del objeto se diferencia, por principio, de las estructuras del cerebro y de la lengua en que es una *forma del objeto exterior.* La imagen ideal se diferencia del objeto exterior en que está cosificada como imagen subjetiva directamente no en la sustancia exterior de la naturaleza, sino en el cuerpo orgánico del hombre y en el cuerpo de la lengua. Lo ideal es, por consiguiente, el ser subjetivo del objeto, o «el otro ser» del objeto, es el ser de un objeto en otro y a través de otro, como expresaba tal situación Hegel.

Lo ideal, como forma de actividad del hombre social, existe allí donde tiene lugar, según expresión de Hegel, un proceso de «abolición de la exterioridad», es decir, un proceso de transformación del cuerpo de la naturaleza en objeto de actividad del hombre, en objeto de trabajo, y luego en producto del trabajo. Ese mismo proceso puede expresarse de otra manera: la forma de la cosa exterior, incorporada en el proceso de trabajo, se «abole» en forma subjetiva de la actividad material; esta última se fija materialmente en el sujeto en forma de mecanismos de la actividad nerviosa superior. Y luego la sucesión inversa de aquellas mismas metamorfosis —la idea expresada verbalmente— se transforma en práctica y, a través de la práctica se transforma en la forma exterior de la cosa sensorialmente contemplable, en cosa. Estas dos series de metamorfosis opuestas se cierran en un ciclo: cosa-práctica-verbo-práctica-cosa. Solo en este movimiento constante, que se renueva cíclicamente, existe lo ideal, la imagen ideal de la cosa.

Lo ideal se realiza directamente en un símbolo y a través del símbolo, es decir, a través del cuerpo de la palabra exterior, sensorialmente perceptible, visible y audible. Pero este cuerpo, quedándose consigo mismo, es al mismo tiempo ser de otro cuerpo, y, en calidad de tal, su «ser ideal», su *significación,* que es completamente distinta de su forma corporal, percibible directamente por los oídos o los ojos. La palabra *como signo, como nombre,* no tiene nada de común con aquello de lo cual es signo. Este «común» se revela únicamente en el acto de la transformación de la palabra en práctica, y, a través de la práctica, en cosa (y luego en el proceso inverso), se revela en la práctica y en la asimilación de sus resultados.

El hombre existe como hombre, como sujeto de actividad, dirigida sobre el mundo circundante y sobre sí mismo, desde el momento que produce activamente (y mientras siga produciendo) su vida real en formas creadas por él mismo, con su propio trabajo. Y el trabajo, la transformación real del mundo circundante y de sí mismo, que se realiza en formas legalizadas y desarrolladas socialmente, es precisamente ese proceso, que empieza y se prolonga con absoluta independencia del pensamiento, en cuyo interior, en calidad de metamorfosis suya, nace y funciona lo ideal, se realiza la idealización de la realidad, de la naturaleza y de las relaciones sociales, nace la lengua de los símbolos como cuerpo exterior de la imagen ideal del mundo exterior. Aquí se halla el misterio de lo ideal, y también su esclarecimiento.

Para hacer más comprensible tanto la esencia de este misterio, como el método con el cual lo esclareció Marx, analizaremos el caso más típico de idealización de la realidad, o el acto del nacimiento de lo ideal: el fenómeno del precio (en Economía política). «El precio o la forma dinero de las mercancías es, como su forma de valor en general, una forma distinta de su corporeidad real y tangible, es decir, una forma puramente ideal o imaginaria» [132]. Ante todo, dirigimos la atención al hecho de que el precio es una categoría objetiva, y no un fenómeno psíquico-fisiológico. Y, sin embargo, el precio es una «forma apenas ideal». Precisamente en esto consiste el materialismo de la comprensión marxista del precio. El idealismo, por el contrario, consiste en afirmar que el precio, por cuanto es una forma solo ideal, existe únicamente como fenómeno psíquico-subjetivo. Esta última interpretación del precio la dio el mismísimo Berkeley, en calidad no solo de filósofo, sino de economista.

Habiendo sometido a crítica la comprensión idealista del dinero, Marx demostró que el precio es el valor del producto de trabajo del hombre, expresado

en dinero, por ejemplo, en determinada cantidad de oro. Pero el oro de por sí, por naturaleza, no es dinero. Resulta ser dinero únicamente en la medida en que desempeña la singular función *social* de medida de valor de todas las mercancías y, en calidad de tal, funciona en el sistema de las relaciones sociales entre los hombres en el proceso de producción y cambio de productos. De aquí el carácter ideal de la forma del precio. El oro, en el proceso de la circulación, quedando siendo el mismo, sin embargo, es directamente la forma de existencia y movimiento de cierto «otro», representa y sustituye a este «otro» en el proceso de circulación monetario-mercantil, siendo su metamorfosis. «... En *el precio* la mercancía entra, de una parte, en relación con el dinero, como con algo fuera de su existencia, y, segundo, ella misma es admitida *idealmente* como dinero, ya que el dinero es distinto de su realidad... Junto con el dinero real, la mercancía existe ahora como dinero supuesto idealmente» [133]. «Después de que el dinero se admite realmente como mercancía, la mercancía se admite idealmente como dinero» [134].

La admisión ideal, o la admisión del producto real como *imagen ideal de otro producto,* se realiza en el proceso de la circulación de mercancías. Ella surge como medio de resolver las contradicciones, maduradas en el curso del proceso de la circulación, en el interior suyo (y no en el interior de la cabeza, aunque no sin su ayuda), como medio de satisfacer una necesidad que ha madurado en la circulación mercantil. La necesidad, que aparece en forma de contradicción no resuelta de la forma mercantil, se satisface, se resuelve mediante la «exclusión» de una mercancía de la familia de sus iguales y se transforma en patrón social del gasto socialmente necesario de trabajo. El problema, como dice Marx, surge aquí junto con los medios de su solución.

En el intercambio real, desde antes de la aparición del dinero (antes de la transformación del oro en dinero) se crea esta situación: «Jamás encontraremos un mercado en que los poseedores de mercancías cambien y comparen sus artículos con otros de diversa calidad sin que estas diversas mercancías sean cambiadas y comparadas como valores por sus diversos poseedores, dentro de sus relaciones comerciales con una tercera clase de mercancías, siempre la misma. Pues bien, esta tercera mercancía, convertida en equivalente de otras diversas, asume directamente, aunque dentro de límites reducidos, la forma de equivalente general o social» [135]. Así surge la posibilidad y la necesidad de expresar la relación de intercambio de dos mercancías a través del valor de cambio de una tercera, con la particularidad de que esta

última no entra directamente ya en el cambio, sino sirve apenas de medida general del valor de las dos mercancías realmente cambiables. Y por cuanto la «tercera mercancía», aunque no entra corporalmente en el cambio, con todo, participa en el acto del cambio, por tanto está presente aquí solo *idealmente*, en la representación, en la mente de los poseedores de mercancías, en el habla, en el papel, etc. Mas por eso mismo se transforma en símbolo, precisamente en símbolo de las relaciones sociales entre los hombres.

Con esta circunstancia están ligadas todas aquellas teorías del dinero y el valor, que reducen este último y sus formas al simbolismo puro, a la denominación de las relaciones, al signo instituido convencional o legalmente. Las mencionadas teorías, por la lógica de su origen y las estructuras, están orgánicamente emparentadas con aquellas doctrinas lógico-filosóficas que, sin saber comprender el acto del nacimiento de lo ideal en el proceso de la actividad práctica objetiva del hombre social, declaran las formas de expresión de lo ideal en el habla, en los términos y en las enunciaciones como fenómenos convencionales, tras los cuales, sin embargo, se halla algo místicamente inatrapable: o la «vivencia» de los neopositivistas, o la «existencia» de los existencialistas, o la «esencia» de Husserl, místico-incorpórea atrapable intuitivamente. Marx puso bien al desnudo la futilidad íntegra de semejantes teorías de lo ideal y de su reducción a símbolo, a signo de relaciones inmateriales (o de vínculos como tales, de vínculos sin sustrato material). «La circunstancia de que las mercancías en los precios no son transformadas en oro sino idealmente y que este, por consiguiente, se transforma en dinero también idealmente, ha dado lugar a la doctrina de la *unidad ideal de la medida del dinero.* Precisamente porque en la determinación del precio no hay más que oro y plata figurados, y porque éstos no funcionan sino como dinero contante, se afirma que los nombres libra esterlina, chelín, penique, táler, franco, etc., en lugar de designar fracciones de peso de oro o plata o trabajo cosificado de un modo cualquiera, designan más bien átomos ideales de valor» [136]. Y más adelante, ya fue fácil pasar a la idea según la cual los precios de las mercancías son simplemente nombres de las relaciones o de las proporciones, puros signos.

Así pues, los fenómenos económicos objetivos se transforman en simples símbolos, tras los cuales se oculta la voluntad como sustancia suya, la representación como «vivencia interior» del YO individual, interpretado en el espíritu de Hume y de Berkeley. Los idealistas contemporáneos, exactamente por

ese mismo esquema, en lógica transforman los términos y las enunciaciones (la envoltura verbal de la imagen ideal del objeto) en simples nombres de las relaciones, en las cuales la lengua, que simboliza la actividad, coloca las «vivencias» del hombre solo. Las relaciones lógicas se transforman simplemente en nombres de vínculos (de qué con qué, no se sabe).

Es necesario subrayar especialmente que la transformación ideal de la mercancía en oro, y del oro en símbolo de las relaciones sociales, tiene lugar, por el tiempo y en realidad, antes que la transformación real de la mercancía en dinero, es decir, en moneda contante y sonante. El oro deviene en medida de valor de las mercancías antes que ser medio de circulación, y, entonces, primero funciona como dinero puramente ideal. «Únicamente las mercancías, que ya han sido transformadas *idealmente* en dinero no solo en la cabeza del individuo, sino también en la representación de la sociedad (de los participantes directamente en el proceso de la compra y la venta), traen el dinero a la circulación» [137].

Este es un importante punto de principio de la comprensión marxista no solo del fenómeno del precio, sino también del problema de lo ideal, del problema de la idealización de la realidad en general. El hecho es que el acto del cambio supone siempre un sistema de relaciones ya formado entre los hombres, intermediadas por las cosas, el cual se expresa en que una de las cosas sensorialmente perceptible, sin dejar de funcionar como cuerpo particular perceptible sensorialmente, se transforma *en representante de cualquier otro cuerpo,* en cuerpo perceptible sensorialmente de una imagen ideal. Dicho con otras palabras, ella resulta ser la *personificación exterior de otra cosa,* pero no de su aspecto perceptible sensorialmente, sino de *su esencia,* es decir, de *la ley* de su existencia en el interior de ese sistema que, en general, crea la situación analizada. Dicha cosa se transforma por eso en un símbolo, cuyo valor queda siempre fuera de su aspecto directamente perceptible, en otras cosas sensorialmente perceptibles y se manifiesta únicamente a través de todo el sistema de relaciones de las otras cosas con la cosa dada o, al contrario, de la cosa dada con todas las demás. Si esa cosa se elimina del sistema, pierde su papel —el valor de símbolo— y se transforma nuevamente en una cosa común, perceptible sensorialmente como todas las demás cosas.

Por consiguiente, su existencia y funcionamiento como símbolo no correspondieron a ella como tal, sino únicamente al sistema en cuyo interior ella adquiere sus propiedades. Las propiedades que corresponden a ella por natu-

raleza, por tal razón no tienen nada que ver con su ser en calidad de símbolo. La envoltura corporal, perceptible sensorialmente, el «cuerpo» del símbolo (el cuerpo de la cosa, que está transformada en símbolo), para su ser como símbolo es algo que carece completamente de importancia, algo fugaz y temporal; el «ser funcional» de tal cosa —como dice Marx— absorbe completamente su «ser material» [138]. Y más adelante agrega que el cuerpo material de la cosa se pone en conformidad con su función. Como resultado el símbolo se transforma en signo, es decir, en objeto que *por sí mismo* no significa ya *nada,* solo representa, expresa otro objeto, con el cual no tiene nada en común (como denominación de una cosa con la misma cosa). La dialéctica de la transformación de la cosa en símbolo, y del símbolo en signo, se examina en *El Capital* en el ejemplo del surgimiento y evolución de la forma dinero del valor.

La existencia funcional del símbolo consiste precisamente en que él no se representa *a sí mismo,* sino representa *a otro* y es un medio, un instrumento para revelar *la esencia de otras cosas sensorialmente perceptibles,* es decir, su valor social-humano universal, su papel y función en el interior del organismo social. Dicho con otras palabras, la función del símbolo consiste precisamente en ser el cuerpo de la imagen ideal de la cosa exterior, más exactamente, de la ley universal de su existencia. El símbolo, eliminado del proceso real de cambio de sustancias entre el hombre social y la naturaleza, deja de ser, en general, símbolo, envoltura corporal de la imagen ideal. De su cuerpo se esfuma el «alma», pues tal fue precisamente la actividad objetiva del hombre social, que realizaba el intercambio entre la naturaleza humanizada y la naturaleza virgen.

Sin la imagen ideal, el hombre no puede realizar el intercambio de sustancias con la naturaleza, y el individuo no puede operar con las cosas incorporadas al proceso de producción social. La imagen ideal exige material cosificado para realizarse, incluso la lengua. Por eso el trabajo engendra la necesidad de la lengua, y luego la propia lengua.

Cuando el hombre actúa con el símbolo o con el signo, y no con el objeto, apoyándose en el símbolo y el signo, actúa no en el plano ideal, sino únicamente en el plano verbal. Ocurre muy a menudo que en vez de descubrir con ayuda del término la esencia real de la cosa, el individuo ve solo el término con su significación tradicional, ve apenas el símbolo, su cuerpo perceptible sensorialmente. En tal caso, la simbolia lingüística se transforma de instrumento de acción real con las cosas, en fetiche, que oculta con su cuerpo aquella reali-

dad que ella representa. Y entonces, en vez de comprender y modificar conscientemente el mundo exterior, conforme a sus leyes universales, expresado en forma de imagen ideal, el hombre empieza a ver y a cambiar únicamente la expresión terminológica verbal y a pensar, además, que modifica al mundo.

El hacer del ser verbal de lo ideal un fetiche era muy característico para la filosofía hegeliana de izquierda, en la época de su decadencia, lo que no pasó desapercibido, en su tiempo, para Marx y Engels. El fetichismo del ser verbal y, simultáneamente, del sistema de relaciones sociales que representa, es el final absolutamente inevitable de toda filosofía que no comprenda que lo ideal se engendra y reproduce únicamente en el proceso de la actividad práctica objetiva del hombre social y que solo en este proceso existe. En caso contrario, surge una u otra forma de fetichismo del mundo exterior y de la simbolia.

Lo más curioso es que cualquier variedad de fetichismo de la existencia simbólica verbal de lo ideal no atrapa a lo ideal como tal. Ella fija los resultados de la actividad humana, pero no a la misma actividad del hombre. Por eso no atrapa lo ideal, sino únicamente a sus productos inmóviles enajenados en los objetos exteriores o en la lengua. Y esto no es asombroso: *lo ideal, como forma de actividad humana, existe únicamente en la actividad,* y no en sus resultados, pues la actividad es una negación duradera, constante de las formas de las cosas efectivas, sensorialmente perceptibles, su cambio, su abolición en nuevas formas, que transcurre según leyes universales expresadas en formas ideales. Cuando el objeto ha sido creado, la necesidad de la sociedad queda satisfecha, y la actividad se extingue en su producto, lo ideal desaparece.

La imagen ideal del pan, digamos, surge en la representación del individuo hambriento o del panadero. En la cabeza del individuo saciado, que trabaja en la construcción de una casa, no surge el pan ideal. Pero si tomamos a la sociedad en su conjunto, en ella siempre estará presente el pan ideal, y la casa ideal, y cualquier objeto ideal con el cual tenga que ver el hombre en el proceso de producción y reproducción de su vida material. A consecuencia de esto, en el hombre está idealizada toda la naturaleza, y no solo aquella parte de esta, que él produce directamente y reproduce o consume utilitariamente. Sin la idealización constante de los objetos reales que renuevan la vitalidad humana, sin su transformación en lo ideal y, por eso mismo, sin la simbolización, el hombre no puede ser sujeto activo de la producción social.

Lo ideal aparece siempre como producto y forma del trabajo humano, orientado al objetivo de transformar la naturaleza y las relaciones sociales, ejecutado por el hombre social. Lo ideal existe únicamente allí donde existe el individuo, que realiza su actividad en formas que le son dadas de antemano por el desarrollo social de la humanidad. El hombre se distingue del animal por serle innata la existencia de un plan ideal de actividad. «Pero hay algo en que el peor maestro de obra aventaja, desde luego, a la mejor abeja, y es el hecho de que, antes de ejecutar la construcción, la proyecta en su cerebro. Al final del proceso de trabajo, brota un resultado que antes de comenzar el proceso existía ya en la mente del obrero; es decir, un resultado que tenía una existencia ideal» [139].

Es necesario remarcar otra vez que si se comprende el cerebro de modo naturalista, es decir, como órgano material del cuerpo de un individuo particular, entonces no se halla ninguna diferencia de principio entre el maestro de obra y la abeja. La celdilla de cera que modela la abeja también existe «de antemano» en forma de actividad del insecto, programada en sus mecanismos nerviosos. En este sentido, el producto de la actividad de la abeja también ha sido dado «idealmente» antes de su ejecución real. Sin embargo, las formas de actividad animal son innatas a este, son heredadas junto con la organización de la estructura anatómica del cuerpo. La forma de actividad que nosotros podemos denominar como ser ideal del producto, no se separa nunca del cuerpo del animal de otro modo, que en forma de cierto producto real. La diferencia esencial de la actividad del hombre con la actividad del animal consiste en que ni una sola forma de esta actividad, ni una sola capacidad se hereda junto con la organización anatómica del cuerpo. Todas las formas de actividad (capacidades activas) se transmiten aquí únicamente a través de las formas de los objetos creados por el hombre para el hombre. Por eso la asimilación individual de una forma humana determinada de actividad, es decir, de la imagen ideal de su objeto y del producto, se transforma en un proceso singular, que no coincide con la formación objetiva de la naturaleza. Por eso la forma misma de actividad del hombre se transforma para el hombre en objeto especial, en objeto de actividad especial.

Y si más arriba se definía lo ideal como forma de actividad del hombre, esa definición era, hablando en rigor, incompleta. Ella caracterizaba lo ideal solo por su contenido material condicional. Pero lo ideal existe únicamente allí donde la forma misma de actividad, que corresponde a la forma del objeto ex-

terior, se transforma para el hombre en objeto particular, con el cual puede actuar de modo especial, sin tocar ni cambiar, hasta cierto tiempo, el objeto real. El hombre, únicamente el hombre, deja de «fundirse» con la forma de su actividad vital, separándola de sí, y, colocándola ante sí, la transforma en representación. Como la cosa exterior es dada al hombre únicamente en la medida que ella es incorporada al proceso de su actividad, en el producto final —en la representación— la imagen de la cosa se funde siempre con la imagen de aquella actividad, en el interior de la cual funciona esta cosa.

Aquí está incluida la base gnoseológica de la identificación de la cosa con la representación, de lo real con lo ideal, es decir, la raíz gnoseológica del idealismo de cualquier género y matiz. Es verdad que la cosificación de la forma de actividad por sí misma, como resultado de la cual se crea la posibilidad de tomarla por forma de la cosa y, al contrario, a la forma de la cosa por el producto, y a la forma de la actividad subjetiva por lo ideal, no es todavía idealismo. Este hecho real se transforma en una u otra variedad del idealismo o del fetichismo únicamente sobre el terreno de ciertas condiciones sociales, más concretamente: sobre el terreno de la división espontánea del trabajo, donde la forma de actividad se impone al individuo por la fuerza, por los procesos sociales independientes de él y no comprendidos por él. La materialización de las formas sociales de la actividad humana, característica para la producción mercantil (fetichismo mercantil), es completamente análoga a la enajenación religiosa de las capacidades activas humanas en la representación de los dioses. Semejante analogía se comprende bien claro ya en los límites de la concepción idealista objetiva sobre la naturaleza de lo ideal. Así, el joven Marx, siendo todavía un hegeliano de izquierda, anotaba que todos los dioses de la Antigüedad poseían la misma «existencia real» que el dinero. «¿Acaso no reinó en la Antigüedad Moloc? ¿Acaso Apolo de Delfos no fue una fuerza real en la vida de los griegos? Aquí, incluso la crítica de Kant no puede hacer nada. Si alguien se imagina que posee cien táleros, si esta representación no es para él arbitraria, subjetiva, si cree en ella, los cien táleros imaginados tienen el mismo valor que cien táleros verdaderos... Los táleros legítimos tienen la misma existencia que los dioses imaginados. ¿Acaso el táler legítimo existe en alguna parte fuera de la representación, en verdad, de la representación general de los hombres o, más bien, social?» [140].

Sin embargo, la verdadera naturaleza de esta analogía fue descubierta por Marx posteriormente, solo sobre la base de la comprensión materialista de

la naturaleza y del dinero y de las imágenes religiosas. La «semejanza» del fetichismo de la mercancía y de la enajenación religiosa radica en el vínculo real de las ideas sociales de los hombres con su actividad real, con las formas de la práctica, en el papel activo de la imagen ideal (de la representación). El hombre es capaz de cambiar la forma de su actividad (o la imagen ideal de la cosa exterior), sin tocar la cosa misma hasta cierto tiempo. Pero únicamente porque el puede separar de sí a la imagen ideal, cosificarla y actuar con ella, como con un objeto que existe fuera de sí. Recordemos otra vez el ejemplo del maestro de obra, citado por Marx, aquél construye la casa no simplemente en el cerebro, sino con ayuda del cerebro en el plano de la representación sobre papel Whatman, colocado en la superficie del tablero de dibujo. Así cambia su estado interior, llevándolo al exterior y actuando con él, *como con un objeto distinto de sí.* Cambiando a este, él cambia potencialmente la casa real, es decir, la cambia idealmente en posibilidad. Esto significa que el maestro de obra cambia *un objeto perceptible sensorialmente por otro.*

Dicho con otras palabras, la actividad en el plano de la representación, que cambia la imagen ideal del objeto, es también actividad sensorialmente objetiva, que transforma el aspecto perceptible sensorialmente de aquella cosa, a la cual está orientada. Solo que la cosa que aquí cambia es especial; ella es apenas la representación cosificada, o *forma de actividad del hombre, fijada como cosa.* Esta circunstancia crea la posibilidad de escamotear la diferencia gnoseológico-filosófica de principio entre la actividad material y la actividad del teórico y del ideólogo, que cambia directamente solo la cosificación del signo verbal de la imagen ideal.

El hombre no puede transmitir a otro hombre lo ideal como tal, como forma pura de actividad. Las obras del pintor o del ingeniero pueden observarse todo el tiempo que se quiera, tratando de adquirir su método de trabajo, la forma de su actividad, pero por ese camino apenas se puede copiar los procedimientos exteriores de su labor y en ningún caso la imagen ideal misma, ni la capacidad activa misma. Lo ideal, como forma de actividad subjetiva, se asimila únicamente por medio de la actividad activa como objeto y producto de esta, es decir, a través de la forma objetiva de la cosa, a través de su descosificación activa. La imagen ideal de la realidad objetiva existe por eso solo como forma (modo, imagen) de la actividad viva, que concuerda con la forma de su objeto, pero no como cosa, no como estado o estructura fijados materialmente.

Lo ideal no es otra cosa que la totalidad de las formas universales de la actividad humana, comprendidas por el individuo, que determinan como fin y ley a la voluntad y capacidad de los individuos para la acción. De suyo se comprende que la realización individual de la imagen ideal está relacionada siempre con una u otra desviación, o, más exactamente, con la concretización de esta imagen, con su corrección de acuerdo con las condiciones concretas, con las nuevas necesidades sociales, con las particularidades del material, etc. Y entonces supone la capacidad de confrontar conscientemente la imagen ideal con la realidad, todavía no idealizada. En este caso lo ideal aparece para el individuo como un objeto especial, que él puede cambiar de acuerdo con las exigencias (demandas) de la actividad. Y, al contrario, si la imagen ideal es asimilada por el individuo solo formalmente, como esquema rígido y orden de operaciones, sin comprender su origen y vínculos con la realidad (no idealizada), el individuo resulta incapaz de actuar críticamente ante tal imagen, como ante un objeto especial, distinto de sí. Diríase que se funde con él, no puede ponerlo ante sí como objeto confrontable con la realidad, ni cambiarlo de acuerdo con esta. En ese caso, hablando con propiedad, no es el individuo el que actúa con la imagen ideal, sino, más bien, es la imagen dogmatizada la que actúa en el individuo y por medio de él. Aquí no es la imagen ideal la que resulta ser función activa del individuo, sino, al contrario, el individuo resulta ser función de la imagen, que domina su conciencia y voluntad como esquema formal dado de antemano desde fuera, como imagen enajenada, como fetiche, como sistema de reglas incuestionables, que no se sabe de dónde surgidas. A ese tipo de conciencia corresponde precisamente la comprensión idealista de la naturaleza de lo ideal.

Y al contrario, la comprensión materialista resulta natural para el hombre de la sociedad comunista, donde la cultura no se opone al individuo como algo que le es dado desde fuera, independiente y ajeno, sino que es la forma de su actividad activa propia. En la sociedad comunista, como demostró Marx, se hace asaz evidente un hecho que en la sociedad burguesa se manifiesta solo por medio del análisis teórico, que dispersa inevitables ilusiones, que *todas las formas de la cultura son apenas formas de la actividad del hombre mismo.* «Todo lo que tiene forma sólida, como, por ejemplo, un producto, etc., aparece en este movimiento solo como un momento, como un momento fugaz... Las condiciones y realizaciones materiales del proceso de producción, en igual medida, son momentos suyos, y en calidad de sujetos aparecen únicamente

los individuos, pero los individuos en sus relaciones mutuas, que reproducen y producen de nuevo. Aquí, ante nosotros, transcurre su propio proceso constante de movimiento, en el cual se renuevan a sí mismos, en la misma medida en que renuevan el mundo de la riqueza creado por ellos» [141].

La comprensión materialista consecuente del pensamiento, naturalmente, cambia también de modo cardinal el enfoque de los problemas nodulares de la lógica, en particular la interpretación de la naturaleza de las categorías lógicas. Ante todo, Marx y Engels establecieron que al individuo, en la contemplación, le es dado no simple y directamente el mundo exterior, tal como es por sí mismo, sino únicamente en el proceso de su modificación por el hombre y que, por tanto, *el hombre que contempla y el mundo contemplado* son productos de la historia.

Correspondientemente, las formas del pensamiento, las categorías, fueron comprendidas no como simples abstracciones de la sensibilidad comprendida no históricamente, sino, ante todo, como formas universales de la actividad sensorialmente objetiva del hombre social, reflejadas en la conciencia. El equivalente material, real, de las formas lógicas, fue percibido no simplemente en los contornos generales abstractos del objeto contemplado por el individuo, sino en las formas de actividad activa del hombre que transforma a la naturaleza conforme a sus fines: «...Pero el fundamento más esencial y más próximo del pensamiento humano es, precisamente, la *transformación de la naturaleza por el hombre,* y no la naturaleza por sí sola como tal, y la inteligencia humana ha ido creciendo en la misma proporción en que el hombre iba aprendiendo a transformar la naturaleza» [142]. Como sujeto del pensamiento ya se hallaba aquí el individuo en el entrelazamiento de las relaciones sociales, el individuo socialmente determinado, todas las formas de actividad vital del cual son dadas no por la naturaleza, sino por la historia, por el proceso de formación de la cultura humana.

Por consiguiente, las formas de actividad humana (y las formas del pensamiento que las reflejan) se forman en el curso de la historia independientemente de la voluntad y de la conciencia de las personas por separado, a las cuales se oponen como formas del sistema de la cultura que se ha desarrollado históricamente. Esta última no se desarrolla de ninguna manera según las leyes de la psicología, ya que el desarrollo de la conciencia social no es una simple suma aritmética de procesos psíquicos, sino un proceso singular que se guía —a grandes rasgos— por las leyes del desarrollo de la vida material de

la sociedad. Y ellas no solo no dependen de la voluntad y la conciencia de las personas tomadas individualmente, sino que, al contrario, determinan activamente la voluntad y conciencia de estas últimas. El individuo particular no elabora ni puede elaborar solo las formas universales de la actividad humana; cualquiera que sea su capacidad de abstracción, las asimila ya hechas en el curso de su familiarización con la cultura, junto con el idioma y con los conocimientos expresados en él.

Por eso el análisis psicológico del acto del reflejo del mundo exterior en el cerebro de una persona, tomada por separado, no puede ser el método para elaborar la lógica. El individuo piensa solo en la medida que ya ha asimilado las determinaciones universales (lógicas), que se han formado históricamente antes de él y con absoluta independencia de él. Y el desarrollo de la cultura humana, de la civilización, no lo investiga la psicología como ciencia, considerándolo correctamente como una premisa independiente del individuo.

Y si la fijación de estos hechos condujo a Hegel al idealismo, Marx y Engels descubrieron el prototipo real (material) de las determinaciones y de las leyes lógicas en las formas y leyes universales concretas de la actividad material del hombre social, y cortaron toda posibilidad de interpretar de modo subjetivista esa actividad. El hombre influye sobre la naturaleza no desde fuera, «... el hombre se enfrenta como un poder natural con la materia de la naturaleza» [143], y por eso la actividad material del hombre, en cada eslabón suyo, está entroncada e intermediada por las leyes naturales objetivas. «El hombre se sirve de las cualidades mecánicas, físicas y químicas de las cosas para utilizarlas, con arreglo al fin perseguido, como instrumentos de actuación sobre otras cosas... De este modo, los productos de la naturaleza se convierten directamente en órganos de la actividad del obrero, órganos que él incorpora a sus propios órganos corporales, alargando así, a pesar de la Biblia, su figura natural» [144]. En esto consiste precisamente el secreto del carácter *universal* de la actividad humana, que el idealismo hace pasar por efecto de la razón, que actúa en el hombre: «La universalidad del hombre se manifiesta prácticamente en aquel carácter universal que transforma a toda la naturaleza en cuerpo *inorgánico* suyo, por cuanto ella sirve, primero, como medio directo de vida para el hombre, y segundo, como materia, como objeto e instrumento de su actividad vital. La naturaleza es el *cuerpo inorgánico* del hombre, y precisamente es naturaleza en la medida en que ella misma no es cuerpo humano» [145].

Por eso las leyes de la actividad humana también son, ante todo, leyes de aquella materia natural de la cual está construido «el cuerpo inorgánico del hombre», el cuerpo material de la civilización; leyes del movimiento y del cambio de los objetos de la naturaleza, transformados en órganos del hombre, en elementos del proceso de producción de la vida material de la sociedad.

En el trabajo (en la producción), el hombre obliga a un objeto de la naturaleza a influir sobre otro objeto de esa misma naturaleza, conforme a sus propias calidades y leyes de existencia. Marx y Engels demostraron que las formas y las leyes lógicas de la actividad del hombre son efecto (reflejo) de las leyes reales de la actividad material humana, que no dependen en manera alguna del pensamiento: de la práctica en todo su tamaño y desarrollo. La práctica, comprendida de modo materialista, se presenta como un proceso en cuyo movimiento cada objeto, incorporado en él, funciona (se porta) conforme a sus propias leyes, revelando su propia forma y medida en los cambios que ocurren en él.

Así pues, la práctica de la humanidad es un proceso absolutamente concreto (*sui generis*) y, al mismo tiempo, universal. Ella incluye en sí, en calidad de momentos abstractos suyos, a todas las otras formas y tipos de movimiento de la materia y se realiza en conformidad con sus leyes. Por eso las leyes generales del cambio de la naturaleza por el hombre, son también leyes generales del cambio de la misma naturaleza, reveladas con la actividad del hombre, y no prescripciones ajenas a ella, dictadas desde fuera. Las leyes universales del cambio de la naturaleza por el hombre son también leyes universales de la naturaleza, y únicamente en conformidad con ellas el hombre puede modificarla con éxito. Una vez comprendidas aparecen como leyes de la razón, como leyes lógicas. Su «específica» consiste precisamente en su carácter universal, es decir, en que son leyes no solo de la actividad subjetiva (como leyes de la fisiología de la actividad nerviosa superior o de la lengua) y no solo de la realidad objetiva (como leyes de la física o de la química), sino también leyes que guían el movimiento de la realidad objetiva y de la actividad vital humana subjetiva. (Esto, naturalmente, no significa en absoluto que el pensamiento no posee en general ninguna «específica» digna de estudio. El pensamiento como proceso *sui generis* que posee rasgos que lo diferencian específicamente del movimiento de la realidad objetiva, es decir, como una de las capacidades psíquico-fisiológicas del individuo humano, está sujeto, por supuesto, al estudio más minucioso en la psicología, en la fisiología de la actividad nervio-

sa superior, pero no en la lógica.) En la conciencia subjetiva ellas actúan como «representante» plenipotenciario de los derechos del objeto, como su imagen ideal universal. «Las leyes de la lógica son los reflejos de lo objetivo en la conciencia subjetiva del hombre» [146].

NOVENO ENSAYO. SOBRE LA COINCIDENCIA DE LA LÓGICA CON LA DIALÉCTICA Y CON LA TEORÍA MATERIALISTA DEL CONOCIMIENTO

Como cualquier otra ciencia, la lógica tiene a su cargo el esclarecimiento y la sistematización de las formas y leyes objetivas, que no dependen de la voluntad y la conciencia de los hombres, en cuyos marcos transcurre la actividad humana, tanto la material-objetiva, como la teórico-espiritual. Su objeto son *las leyes objetivas de la actividad subjetiva.*

Semejante comprensión es completamente inadmisible para la lógica tradicional, por cuanto en ella se une —desde su punto de vista— lo inunible: la afirmación y su negación, A y no-A, predicados opuestos. Porque lo subjetivo es lo no objetivo, y viceversa. Pero para la lógica tradicional resulta inadmisible la situación de las cosas en el mundo real y en la ciencia que lo estudia, pues aquí, muy a menudo, la transición, el devenir, la transformación de las cosas y de los procesos (incluso en el propio contrario) resulta ser *la esencia del asunto.* Por consiguiente, la lógica tradicional no es adecuada a la práctica real del pensamiento científico, y por eso hay que poner a la primera en correspondencia con la segunda.

Marx y Engels demostraron que la ciencia y la práctica, con absoluta independencia de las nociones lógicas asimiladas conscientemente, se desarrollan en concordancia con aquellas leyes universales que fueron esbozadas por la tradición dialéctica en filosofía. Esto puede ocurrir (y de hecho ocurre) incluso si cada representante, tomado individualmente, de la ciencia, que participa en su progreso general, se guía conscientemente por nociones no dialécticas sobre el pensamiento. La ciencia en conjunto se desarrolla a pesar de todo en concordancia con la lógica del más alto tipo, mediante choques que provocan mutuamente las concepciones no dialécticas, modificándose una a otra.

El teórico, que logra hallar por fin la solución concreta de uno u otro problema litigioso, se ve obligado objetivamente a pensar de modo dialéctico. La verdadera necesidad lógica se abre paso aquí a contrapelo de la conciencia del teórico, en vez de realizarse libre y orientadamente. Por eso ocurre que los grandes teóricos, los naturalistas, cuya actividad ha determinado las vías fundamentales del desarrollo de la ciencia, como regla, se guían a pesar de todo por las tradiciones dialécticas en lógica. Así, por ejemplo, Albert Einstein le debe mucho a Spinoza, y Heisenberg, a Platón, etc.

Partiendo de tal comprensión, Marx, Engels y Lenin establecieron que precisamente la dialéctica, y solo ella, es *la lógica verdadera,* en concordancia con la cual se realiza el progreso del pensamiento contemporáneo. Ella actúa en los «puntos de crecimiento» de la ciencia moderna, aunque este hecho no lo comprendan en plena medida los mismos representantes de la ciencia. He ahí por qué la lógica como ciencia coincide (se funde) no solo con la dialéctica, sino también con la *teoría* materialista *del conocimiento:* «En *El Capital,* Marx aplicó a una sola ciencia la lógica, la dialéctica y la teoría del conocimiento del materialismo [no hacen falta 3 palabras: es una y la misma cosa]...» [147] así lo formuló Lenin, categóricamente.

El problema sobre la correlación de la lógica, la teoría del conocimiento y la dialéctica ocupó un lugar especial en las obras de V. I. Lenin. Puede decirse, sin exageración, que ese problema constituye el eje de todas las reflexiones filosóficas de Lenin, que una y otra vez vuelve a él, formulando siempre de manera más clara y categórica su comprensión y solución.

En las reflexiones de Lenin, especialmente en el curso de la revolución crítica de las especulaciones hegelianas, se distinguen con claridad dos temas. Primero, la interrelación entre la lógica y la gnoseología, y, segundo, la comprensión de la dialéctica como ciencia, solo en la composición de la cual hallan su solución teórica problemas que por tradición se separan de ella en forma de lógica y de teoría del conocimiento. La reconstrucción de las consideraciones que permitieron a Lenin formular tan categóricamente la posición del materialismo contemporáneo (es decir, del marxismo), es muy importante debido a que en la literatura filosófica soviética no se ha establecido hasta ahora una interpretación unánime de las tesis de Lenin.

Aunque el objeto directo del análisis crítico y documentado en los *Cuadernos filosóficos* es ante todo la concepción hegeliana, sería erróneo, por

supuesto, ver en este documento apenas un comentario crítico de las obras de Hegel. Lenin estudia, se sobreentiende, no a Hegel por sí mismo, sino el contenido real de problemas que han conservado hasta el día de hoy su importancia. O para decirlo con otras palabras, en la forma de análisis crítico de la concepción hegeliana Lenin lleva a cabo el estudio del estado de cosas en la filosofía en aquel tiempo, compara y evalúa los modos de plantear y resolver sus problemas cardinales. Es completamente natural que aparezca en primer plano el problema del conocimiento científico, en torno al cual gira —y cuanto más adelante, más claramente— todo el pensamiento filosófico mundial de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX. Precisamente así esboza Lenin la finalidad de sus investigaciones: «Tema de la lógica. Comparar con la ‹gnoseología› contemporánea» [148].

Las comillas de la palabra «gnoseología» no son nada casuales. La cosa es que la separación de una serie de viejos problemas filosóficos en una ciencia filosófica especial (no importa si la reconocen después como única forma de la filosofía científica o solo como una de las variadas partes de la filosofía) constituye un hecho de reciente data. El término mismo se acuñó apenas a fines del siglo XIX para designar a la ciencia especial, a la esfera especial de investigaciones, que en la composición de los sistemas filosóficos clásicos no se distinguiera de modo tan exacto, no se constituyera no ya en una ciencia especial, sino incluso en una parte especial. Aunque sería, naturalmente, erróneo afirmar que el conocimiento en general y el conocimiento científico en particular se hizo objeto de gran atención únicamente con la aparición de la «gnoseología».

La constitución de la gnoseología en una ciencia especial está relacionada histórica y realmente con la amplia difusión del neokantismo, que a lo largo del último tercio del siglo XIX se convirtió en la tendencia más influyente del pensamiento filosófico de la Europa burguesa, transformándose en una escuela oficialmente reconocida de profesorado universitario en filosofía primero en Alemania, y luego en todas aquellas regiones del mundo, de donde por tradición venían las gentes a las universidades alemanas con la esperanza de estudiar una filosofía profesional seria. El neokantismo debe su difusión no menos a la gloria tradicional de su país como patria de Kant, de Fichte, Schelling y Hegel.

El rasgo singular del neokantismo no fue, por supuesto, descubrir el conocimiento como problema filosófico central, sino la forma específica de su

planteamiento, que, pese a todas las diferencias entre las distintas ramificaciones de esta escuela, se reduce a lo siguiente: «... *la doctrina sobre el conocimiento, que esclarece las condiciones, merced a las cuales se hace posible sin duda el conocimiento existente, y que establece las fronteras en dependencia de estas condiciones, hasta las cuales puede extenderse cualquier conocimiento y más allá de las cuales empieza el campo de las opiniones igualmente no demostrables,* se ha convenido en llamar *‹teoría del conocimiento› o ‹gnoseología›*... Naturalmente, junto con la tarea que acabamos de señalar, la teoría del conocimiento tiene derecho de plantearse otras tareas complementarias. Mas si ella quiere ser una ciencia, que tenga sentido, ante todo debe ocuparse del esclarecimiento del problema de la existencia o la no existencia de fronteras del conocimiento...» [149].

El kantiano ruso A. Wiedenski, al cual pertenece la citada definición, señala de modo muy exacto y correcto las particularidades de la ciencia a la cual «se ha convenido en llamar» gnoseología en la literatura de la tendencia kantiana y de todas aquellas escuelas que surgieron bajo su influencia predominante. Se puede citar decenas de formulaciones análogas de los clásicos del neokantismo: de Rickert, Wundt, Cassirer, Windelband, y también de los representantes de sus ramificaciones filiales (por ejemplo, Schuppe, Waihinger, etc.).

Por consiguiente, la tarea de la teoría del conocimiento consiste en establecer las «fronteras del conocimiento», los límites que el conocimiento no es capaz de pasar en ningunas condiciones, no importa cuán alto sea el desarrollo de las capacidades cognoscitivas del hombre y de la humanidad, de la técnica de la investigación científica y del experimento. Estas «fronteras» separan la esfera de lo cognoscible en principio de la esfera de lo no cognoscible, del más allá, de lo «trascendental». Estas fronteras se fijan de ninguna manera por la limitación de la experiencia humana en el espacio y en el tiempo (en este caso la ampliación de la «esfera de la experiencia» dilataría constantemente estas fronteras, y el problema se reduciría simplemente a una diferenciación entre lo ya conocido y lo todavía no conocido, pero en principio cognoscible), pero por la naturaleza eterna e inmutable de aquellas particularidades psíquico-fisiológicas del hombre, a través de las cuales —como a través de un prisma— se refractan todas las influencias exteriores. He aquí los «mecanismos específicos» por medio de los cuales solo le es dado al hombre el mundo exterior, engendradores de la «frontera», más allá de la cual se halla lo no cognoscible en principio. Y este no cognoscible en principio no es otra cosa que el mundo

real, que se halla fuera de la conciencia del hombre, tal como es «antes de su entrada a la conciencia». Dicho con otras palabras, la «gnoseología» es separada por esta tradición en una ciencia especial solo porque admite *a priori* la tesis según la cual el conocimiento humano no es conocimiento del mundo exterior (existente fuera de la conciencia), sino apenas un proceso de ordenamiento, de organización, de sistematización de los hechos de la «experiencia interior», es decir, en resumidas cuentas, de los estados psíquico-fisiológicos del organismo humano, completamente distintos del estado y el ser del mundo exterior.

Esto significa que cualquier ciencia, sea la física o la economía política, las matemáticas o la historia, nada dice ni puede decirnos acerca de cómo, por ejemplo, están las cosas en el mundo exterior, pues en realidad ella describe únicamente aquellos hechos que surgen en el interior de nosotros mismos, series de fenómenos psíquico-fisiológicos, percibidos ilusoriamente por nosotros como conjunto de hechos exteriores.

Para probar en particular esta tesis fue creada la «gnoseología», que se ocupa solo de las «condiciones internas» del conocimiento y las depura minuciosamente de cualesquiera dependencia e influencia de las «condiciones exteriores», ante todo de esa «condición» de la existencia del mundo exterior con sus leyes objetivas.

La «gnoseología» pues quedó separada en una ciencia especial, opuesta a la «ontología» (o a la «metafísica»), de ninguna manera como disciplina para investigar el curso real del conocimiento humano del mundo circundante, sino, precisamente para lo contrario, como doctrina que postula que todas las formas del conocimiento, sin excepción, no son formas del conocimiento del mundo circundante, sino únicamente esquemas específicos de organización del «sujeto del conocimiento».

Desde el punto de vista de esta «teoría del conocimiento», cualquier tentativa de interpretar el conocimiento disponible como conocimiento (comprensión) del mundo circundante es «metafísica» inadmisible, «ontologización» de las formas puramente subjetivas de la actividad, traslado ilusorio de las determinaciones del sujeto a las «cosas en sí», al mundo fuera de la conciencia.

Aquí se entiende por «metafísica» u «ontología» no tanto a la ciencia especial sobre el «mundo en conjunto», a cierto esquema universal del mundo, cuanto la totalidad de las llamadas ciencias «positivas»: física, química, biolo-

gía, economía política, historia, etc. De modo que el énfasis del «gnoseologismo» kantiano está dirigido contra la idea de la concepción científica del mundo, contra la comprensión científica del mundo, que se realiza en las mismas ciencias reales. «La concepción científica del mundo», de acuerdo con este punto de vista, es absurda, por cuanto la «ciencia» (léase la totalidad de las ciencias naturales y sociales), en general, no sabe nada, sin hablar ya acerca del mundo fuera de la conciencia. Por eso, bajo la despectiva denominación de «metafísica», los neokantianos repudian el valor de concepción del mundo de las leyes descubiertas y formuladas por la física, la química, la biología, la economía política, la historia, etc. Desde su punto de vista ni la metafísica puede ser «ciencia», ni, a la inversa, la ciencia (léase: la totalidad de las ciencias) puede ni tiene derecho de jugar el papel de la «metafísica», es decir, de pretender al valor objetivo (en el sentido materialista de esta palabra) de sus afirmaciones. Por eso la concepción del mundo no puede ser científica, pues la concepción del mundo está relacionada con la totalidad de las ideas sobre el mundo, en cuyo interior el hombre vive, actúa y piensa, y la ciencia no está en condiciones de atar sus conquistas en la unidad de la concepción del mundo, sin caer en dificultades insolubles para ella, en contradicciones. Esto, al parecer, ya lo demostró Kant de modo terminante e indiscutible. La concepción del mundo no puede estructurarse con los datos de la ciencia. ¿Por qué?

Porque los mismos principios del conocimiento, que son condiciones de la posibilidad de toda síntesis científica de las representaciones en el concepto, en el juicio y en la deducción, es decir, las categorías, son simultáneamente condiciones de la imposibilidad de lograr la síntesis plena de todas las ideas científicas en la composición de un cuadro de enlace único y no contradictorio del mundo. Y esto en el lenguaje de los kantianos significa: la concepción del mundo, basada sobre principios científicos (o simplemente: la concepción científica del mundo), es imposible por principio. En la composición de la concepción científica del mundo —no casualmente, no debido a la falta de información, sino como una necesidad, incluida en la misma naturaleza del pensamiento, expresada por los esquemas categoriales— siempre quedan grietas de las contradicciones, que destrozan la concepción del mundo en pedazos que no se pueden unir sin violar escandalosamente el principio supremo de todos los juicios analíticos: el veto de la contradicción en la estructura de las determinaciones científicas.

El hombre puede unir y enlazar los fragmentos dispersos del cuadro científico del mundo en una unidad suprema, únicamente por una vía: violando sus propios principios supremos. O, lo que es lo mismo, haciendo los principios de la síntesis esquemas no científicos de cohesión de las ideas en un todo enlazado, por cuanto las últimas no tienen ninguna relación con el veto de la contradicción. Tales son los principios de la fe, las opiniones y los dogmas igualmente indemostrables e irrefutables científicamente, aceptados exclusivamente por inclinación irracional, por simpatía, por conciencia, etc., etc. Únicamente la fe es capaz de sintetizar los fragmentos del conocimiento en un cuadro único en aquellos puntos donde todas las tentativas de llevar a cabo tal tratamiento con los recursos de la ciencia están condenados al fracaso. De aquí surge el lema singular del kantismo sobre la unión de la ciencia y la fe, de los principios lógicos de estructura del cuadro científico del mundo y las orientaciones irracionales (lógicamente indemostrables e irrefutables), que compensan la impotencia arraigada orgánicamente en el intelecto para realizar la síntesis suprema de los conocimientos.

Únicamente en los marcos de lo arriba expuesto puede comprenderse el sentido del planteamiento kantiano del problema de la relación de la lógica y la teoría del conocimiento. La lógica como tal es interpretada por todos los kantianos *como parte de la teoría del conocimiento.* A veces a esta «parte» se le concede la importancia principal, y casi absorbe al todo (por ejemplo, en las versiones de Cohen y Natorp, Cassirer y Rickert, Wiedenski y Chelpánov), a veces se le concede una posición más modesta y subordinada con respecto a las otras «partes» de la teoría del conocimiento, pero la lógica siempre es una «parte». La teoría del conocimiento es más amplia, pues su tarea es más amplia, por cuanto la razón no es la única aunque sí la más importante capacidad, que reelabora el material de las sensaciones, percepciones y representaciones en forma de conocimiento, de concepto y sistema de conceptos, en ciencia. Por eso la lógica en la interpretación kantiana nunca cubre todo el campo de problemas de la teoría del conocimiento; más allá de sus límites queda el análisis de los procesos realizables con otras capacidades: percepción, intuición, memoria, imaginación y muchas otras. La lógica como teoría del pensamiento discursivo, que se mueve en determinaciones rigurosas y en estricta concordancia con las reglas, comprensibles y formulables claramente, resuelve los problemas de la teoría del conocimiento solo parcialmente, solo a través del análisis de su objeto, separado de todo el complejo de

las capacidades cognoscitivas. Sin embargo, la tarea fundamental de la teoría del conocimiento continúa siendo la tarea suprema de la lógica: el establecimiento de las fronteras del conocimiento, la revelación de la limitabilidad interior de las posibilidades del pensamiento en el curso de la construcción de la concepción del mundo.

Por eso la lógica no tiene ni la más mínima relación con el conocimiento del mundo real de las «cosas en sí». Ella es aplicable únicamente a las cosas ya comprendidas (con su participación o sin ella), es decir, a los fenómenos psíquicos de la cultura humana. Su tarea especial es el análisis estricto de las imágenes que ya existen en la conciencia (de los objetos trascendentales), es decir, su descomposición en simples ingredientes expresados en términos rigurosos, y la operación inversa: la síntesis, o enlazamiento de los ingredientes en sistemas complejos de determinaciones (de conceptos, de sistemas de conceptos y de teorías) otra vez según las mismas reglas rigurosamente establecidas.

La lógica debe demostrar que el pensamiento discursivo real no es apto para llevar el conocimiento más allá de los límites de la conciencia, de pasar la frontera que separa al mundo «fenomenal» del mundo de las «cosas en sí». El pensamiento, si es lógico, no puede y no tiene derecho incluso a referirse a la «cosa en sí». De modo que al pensamiento le ha sido reservada, hasta en el interior de las fronteras del conocimiento, a su vez, una esfera limitada de aplicación legal, en cuyos límites las reglas de la lógica son legítimas y obligatorias.

Con respecto ya a las imágenes de la percepción como tales, a las sensaciones, a las vivencias, a los fantasmas de la conciencia que se mitologiza, incluyendo aquí la idea sobre Dios, sobre la inmortalidad del alma, etc., las leyes y reglas de la lógica son inaplicables. Ellas, naturalmente, sirven y deben servir como filtro, por así decirlo, en el cual esas imágenes de la conciencia se detienen en los límites del conocimiento científico. Y nada más. El pensamiento que se rige por la lógica no tiene ni posibilidad ni derecho de juzgar si estas imágenes de por sí son exactas, si juegan un papel positivo o negativo en la cultura espiritual. Por consiguiente, no hay ni puede haber una posición científicamente comprobada, racionalmente argumentada, con respecto a cualquier imagen de la conciencia, si ha surgido antes e independientemente de la actividad lógica especial del intelecto, antes y fuera de la ciencia. En la ciencia, en sus fronteras específicas, trazadas por la lógica, es inadmisible la

presencia de tales imágenes. Mas allá de sus límites su existencia es soberana, no sujeta a la jurisdicción de la razón y del concepto, por eso es moral y gnoseológicamente intangible.

Teniendo en cuenta las particularidades de la interpretación kantiana de las relaciones de la lógica y la gnoseología, puede comprenderse la gran atención que Lenin le concede a la solución hegeliana de ese mismo problema. Según la comprensión hegeliana la lógica abarca entera y plenamente, sin residuo irracional, todo el campo de los problemas del conocimiento, sin dejar más allá de sus fronteras ni imágenes de la contemplación, ni imágenes de la fantasía. Ella incluye su examen como productos exteriores (realizados en la materia perceptible sensorialmente) de la fuerza activa del pensamiento, pues son el pensamiento mismo, solo que cosificado no en las palabras, juicios y deducciones, sino en *las cosas* (actitudes, acontecimientos, etc.) que se oponen sensorialmente a la conciencia individual. La lógica se funde aquí con la teoría del conocimiento porque todas las demás capacidades cognoscitivas se consideran *como tipos de pensamiento,* como pensamiento que todavía no ha alcanzado una forma adecuada de expresión, todavía no ha madurado.

Es como si tropezáramos aquí con la expresión extrema del idealismo absoluto de Hegel, según el cual todo el mundo, y no únicamente las capacidades cognoscitivas, se interpreta como pensamiento enajenado (cosificado) que todavía no ha llegado a sí mismo. Y, naturalmente, Lenin, como materialista consecuente, no puede estar de acuerdo con esto. Sin embargo, lo que es muy ostensible, V. I. Lenin formula una actitud muy cuidadosa hacia la solución hegeliana: «En esta comprensión (es decir, en la hegeliana. —*E. I.*), la lógica coincide con *la teoría del conocimiento.* Este es, en general, un problema muy importante» [150].

Parece que hemos logrado mostrar por qué precisamente este problema —en el curso de la lectura de la lógica hegeliana— aparece más y más claro para Lenin, como «muy importante» y, puede ser, el más importante, por qué el pensamiento de Lenin vuelve a él una y otra vez, como en círculos, volviendo cada vez más determinada y categóricamente. La cosa es que la comprensión kantiana de la lógica —en boga en aquel entonces— como parte de la teoría del conocimiento no se queda de ninguna manera en una construcción teórica filosófica abstracta. La teoría kantiana del conocimiento fijaba las fronteras de competencia de la ciencia en general, dejando más allá de sus límites y declarándolos «trascendentales» para el pensamiento lógico, es decir, para

el conocimiento y solución teóricos, los más agudos problemas de la concepción del mundo. Pero en ese caso la unión de la investigación científica con la fe en la estructura de la concepción del mundo no solo es admisible, sino necesaria. Precisamente bajo la bandera del kantismo se precipitó sobre el movimiento socialista el chorro revisionista, al cual dieron comienzo E. Bernstein y K. Schmidt. La teoría kantiana del conocimiento orientaba abiertamente a la «unión» del «pensamiento científico estricto» (según Bernstein, el pensamiento de Marx y Engels no era rigurosamente científico, ya que lo estropeaba la nebulosa dialéctica hegeliana) con los «valores éticos», con la fe indemostrable e irrefutable en los postulados trascendentales del «bien», de la «conciencia», del «amor al prójimo», a todo el «género humano» sin excepción, etc., etc.

El mal causado al movimiento obrero con la prédica de los «valores supremos» consistía, naturalmente, no en las habladurías de que la conciencia es el bien, y la falta de conciencia, el mal, y que el amor al género humano es preferible al odio hacia él. El daño principal de la idea kantiana de la unión de la ciencia con el sistema de los valores éticos «supremos» consistía en orientar al pensamiento teórico mismo por caminos completamente distintos a aquellos que abrió la doctrina de Marx y Engels. Aquella idea trazaba la estrategia suya, la kantiana, de la investigación científica para los teóricos socialdemócratas, desalojaba las nociones sobre la línea magistral de desarrollo del pensamiento teórico, sobre las vías por las cuales es posible y necesario buscar la solución científica de los problemas reales de la actualidad. La teoría kantiana del conocimiento daba rumbo al pensamiento teórico no hacia el análisis de las relaciones materiales, económicas entre los hombres, que forman la base de toda la pirámide de las relaciones sociales, sino a la teoría de las construcciones «éticas» inventadas, a la política interpretada moralmente, y a otras refinadas faenas que eran para el movimiento obrero absolutamente inútiles, si no perjudiciales.

La orientación del pensamiento teórico no hacia la lógica de *El Capital,* sino a la interpretación moral-literaria de los vicios derivados secundarios del régimen burgués, en sus pisos estructurales secundarios, condujo a que las tendencias dominantes decisivas de la nueva etapa imperialista de desarrollo del capitalismo escapasen de la vista de los teóricos de la II Internacional. Y no porque carecieran de talento, sino precisamente en virtud de la orientación clasista pequeñoburguesa y de la falsa posición gnoseológica.

El destino de R. Hilferding y de H. Cunow es muy sintomático a este respecto. La Economía política de Marx, por cuanto intentaron desarrollarla no con ayuda de la dialéctica, sino con ayuda de «novísimos» medios lógicos, degeneraba inevitablemente en una descripción superficial que clasifica los fenómenos económicos contemporáneos, es decir, en su aceptación absolutamente no crítica, en una apología. Tal vía condujo directamente a Karl Renner con su *Teoría de la economía capitalista,* a esta biblia del socialismo de derecha, que con respecto al método de pensamiento y lógica de la investigación, ya está vinculada directamente con la gnoseología positivista vulgar.

Veamos el credo filosófico de Renner: «... *El Capital* de Marx fue escrito en una época muy lejana de nosotros, que se diferencia en el método de pensamiento y de exposición del método moderno, y como no pudo terminarlo, con cada década que pasa presenta cada vez mayores dificultades para el lector... El modo de exposición de los filósofos alemanes es extraño para nosotros. Marx sale con sus raíces a una época filosófica preponderantemente. La ciencia moderna emplea, no solo en la descripción de los fenómenos, sino también en la investigación teórica, no el método deductivo, sino el inductivo; ella parte de los hechos de la experiencia, observables directamente, los sistematiza y luego los eleva gradualmente al peldaño de los conceptos abstractos. Para la generación acostumbrada a pensar y leer *así,* presenta dificultades insuperables la primera parte de la obra fundamental de Marx» [151].

La orientación hacia la «ciencia moderna», hacia el «modo moderno de pensamiento», que empezó ya con E. Bernstein, era en realidad una orientación hacia las interpretaciones idealistas y agnósticas de moda de la «ciencia moderna», hacia la gnoseología humista, berkeliana y kantiana. V. I. Lenin vio con toda claridad esta circunstancia. La filosofía burguesa, desde mediados del siglo XIX, se volvió francamente «atrás, hacia Kant», y todavía más: hacia Hume y Berkeley; y la lógica de Hegel, a pesar de todo su idealismo absoluto, se destacaba como el punto supremo de desarrollo de toda la filosofía premarxista en la esfera de la lógica, comprendida como teoría del desarrollo del conocimiento científico, *como teoría del conocimiento.*

V. I. Lenin subrayaba una y otra vez que de Hegel hacia *adelante* era posible moverse por un solo camino: por el camino de la revaluación materialista de sus logros, pues el idealismo absoluto de Hegel había agotado en realidad todas las posibilidades del idealismo, como principio de comprensión del pensamiento, del conocimiento y de la conciencia científica. Pero por tal camino

pudieron ir solo Marx y Engels, en virtud de conocidas circunstancias, que se hallaban fuera de la ciencia. Para la filosofía burguesa ese camino estaba cerrado, y el lema de volver «atrás, hacia Kant» fue dictado imperiosamente por el miedo que les infundían a los ideólogos de la burguesía las perspectivas sociales, descubiertas desde la altura de la concepción dialéctica del pensamiento. Desde los tiempos de la aparición de la concepción materialista de la historia, la conciencia burguesa comprendió a Hegel no más que como «padre espiritual» del marxismo. Y en esto se encierra una no pequeña dosis de verdad, ya que Marx y Engels descubrieron el verdadero sentido, el «contenido terrenal» de la conquista fundamental de Hegel: la dialéctica, demostrando no solo la fuerza creadora, sino también revolucionario-destructiva de sus principios, comprendidos como principios de las relaciones racionales del hombre con el mundo.

¿Por qué Lenin, luchando contra el idealismo absoluto, se pone, con todo, al lado de Hegel precisamente en el punto donde el idealismo, diríase como adrede, se transforma en *absoluto?* ¿Es que la comprensión de la lógica como ciencia que abarca con sus principios no solo el pensamiento humano, sino también el mundo real fuera de la conciencia, está relacionada con el panlogismo, con la interpretación de las formas y leyes del mundo real como formas enajenadas del pensamiento, y el pensamiento mismo se interpreta como fuerza absoluta y poder organizador del universo?

La cosa es que Hegel fue y continúa siendo el único pensador, antes de Marx, que conscientemente introdujo la práctica en la lógica en calidad de criterio de la verdad, de criterio de la corrección de las operaciones que el hombre hace en la esfera de la explicación del signo verbal de sus estados psíquicos. La lógica se identifica en Hegel con la teoría del conocimiento precisamente porque la práctica del hombre (realización material-sensorial de los fines del «espíritu» en la materia natural) se introduce como una fase en el proceso lógico, se considera como pensamiento en su manifestación exterior, en el curso de la comprobación de sus resultados a través del contacto directo con las «cosas en sí».

V. I. Lenin sigue con especial minuciosidad tras el desenvolvimiento de las ideas correspondientes de Hegel. «... La práctica del hombre y de la humanidad es la prueba, el criterio de la objetividad del conocimiento. ¿Es esa la idea de Hegel? Es necesario volver a esto» [152], anota él. Y, al volver, escribe ya con seguridad y categóricamente: «... sin duda, en Hegel la práctica sirve como un

eslabón en el análisis del proceso del conocimiento, y por cierto que como transición hacia la verdad objetiva («absoluta», según Hegel). Por consiguiente, Marx se sitúa claramente al lado de Hegel cuando introduce el criterio de la práctica en la teoría del conocimiento: véase las Tesis sobre Feuerbach» [153].

Apareciendo como un acto de la práctica, el pensamiento incluye en su movimiento *las cosas fuera de la conciencia,* y entonces resulta que las «cosas en sí» se subordinan al dictado del hombre que piensa y obedientemente se mueven y se modifican según las leyes y los esquemas dictados por su pensamiento. De manera que, conforme a los esquemas lógicos, se mueve no solo el «espíritu», sino también el mundo de las «cosas en sí». Por consiguiente, la lógica resulta ser *también* una teoría del conocimiento *de las cosas,* y no únicamente de la autognosia del espíritu.

Al concretar «el grano racional» de la concepción de Hegel sobre el objeto de la lógica, V. I. Lenin escribe: «La lógica no es la ciencia de las formas externas del pensamiento, sino de las leyes que rigen el desarrollo «de todas las cosas materiales, naturales y espirituales», es decir, el desarrollo de todo el contenido concreto del mundo y de su conocimiento, o sea, la suma y compendio, la conclusión de la *historia* del conocimiento del mundo» [154].

Esa formulación, es más, esa *comprensión* del objeto de la lógica no es de Hegel. Por eso, Lenin no repite simplemente «con sus palabras» el pensamiento de Hegel, sino que lo reelabora desde el punto de vista materialista. El texto de Hegel, en el cual Lenin descubre «el grano racional» de la comprensión hegeliana de la lógica, no suena de ninguna manera así. Veámoslo: «El fundamento infalible, el concepto, universal, que es el pensamiento mismo, por cuanto únicamente con la palabra «pensamiento» es posible abstraerse de la representación, esto universal no puede considerarse *solo* como forma indiferente, que se halla *sobre* cierto contenido. Sin embargo, estos pensamientos de todas las cosas naturales y espirituales (solo estas palabras entran en la formulación de Lenin. —*E. I.),* que constituyen *el contenido* sustancial, son todavía un contenido tal, que incluye en sí determinaciones varias y que tiene en sí la diferencia del alma y del cuerpo, del concepto y de la realidad relativa; el alma, tomada por sí misma, sirve como fundamento más profundo, el concepto puro, que representa lo más íntimo en el interior de los objetos, su pulso vital natural, así como el pulso vital del mismo pensamiento subjetivo sobre ellos. La tarea consiste en llevar a la conciencia esta naturaleza *lógica* que anima al espíritu, que se agita y actúa en él» [155].

La diferencia entre las formulaciones de Hegel y de Lenin es de *principio.* Pues para Hegel no se trata y no puede tratarse de ningún «desarrollo de las cosas naturales». Por eso es profundamente errónea la opinión de que, al parecer, la definición de la lógica como ciencia sobre las leyes del desarrollo «de todas las cosas materiales y espirituales» es solo reproducida por Lenin o, incluso, una simple cita del pensamiento de Hegel, hecha por él. Nada de eso. Este es un *pensamiento de Lenin,* formulado por él en el curso de la lectura crítica de pasajes hegelianos.

La lógica es precisamente la teoría del conocimiento de Hegel, debido a que la ciencia sobre el pensamiento la extrae de la investigación de la historia del conocimiento «por el espíritu» de sí mismo, y, por tanto, del mundo de las cosas naturales, en la medida que estas últimas se consideran como momentos del proceso lógico, como esquemas del pensamiento, conceptos, enajenados en la materia natural.

La lógica también es la teoría del conocimiento del marxismo, pero ya por otra causa, porque las formas mismas de actividad del «espíritu» —las categorías y los esquemas de la lógica— se deducen de la investigación de la historia del conocimiento y de la práctica de la humanidad, es decir, del proceso en el curso del cual el hombre que piensa (más exactamente, la humanidad) conoce y transforma el mundo material. Desde este punto de vista, la lógica no puede ser otra cosa que la teoría que esclarece los esquemas universales del desarrollo del conocimiento y de la transformación del mundo material por el hombre social. *Como tal, ella es teoría del conocimiento.* Cualquier otra definición de las tareas de la teoría del conocimiento conduce inevitablemente a una u otra versión de la idea kantiana.

Según Lenin, la lógica y la teoría del conocimiento no pueden ser en ningún caso dos ciencias distintas. Mucho menos se puede definir la lógica como parte de la teoría del conocimiento. Por eso, en la composición de las determinaciones *lógicas* del pensamiento entran de modo exclusivo las categorías y las leyes (los esquemas) universales del desarrollo del mundo objetivo en general, los esquemas comunes al desarrollo natural de la naturaleza y al desarrollo histórico social, conocidos en el curso del desarrollo milenario de la cultura científica y comprobados por la objetividad en el crisol de la práctica social humana. Siendo reflejadas en la conciencia social, en la cultura espiritual de la humanidad, ellas aparecen en el papel de formas lógicas activas de trabajo del pensamiento, y la lógica es la representación teórica sistemática

de los esquemas universales, de las formas y de las leyes del desarrollo de la naturaleza, de la sociedad *y* del pensamiento mismo.

Pero en esa comprensión la lógica (es decir, la teoría materialista del conocimiento) se funde íntegramente con *la dialéctica.* Y una vez más tenemos no dos ciencias distintas, aunque estén «estrechamente atadas» una con otra, sino una y la misma ciencia. Una sola ciencia por el objeto y por la composición de sus conceptos. Este no es un «aspecto del asunto», sino la «esencia del asunto», subraya Lenin. Dicho con otras palabras, si la lógica no se comprende simultáneamente como *teoría del conocimiento,* no se comprende correctamente.

De modo que la lógica (la teoría del conocimiento) y la dialéctica se hallan, según Lenin, en una relación de completa identidad, de completa coincidencia en el objeto y en la composición de las categorías. La dialéctica no tiene un objeto distinto del objeto de la teoría del conocimiento (de la lógica), así como la lógica (la teoría del conocimiento) no tiene un objeto de estudio distinto al objeto de la dialéctica. Allá y aquí se trata sobre las formas y las leyes universales del desarrollo en general, reflejadas en la conciencia precisamente como formas y leyes lógicas del pensamiento a través de las determinaciones de las categorías. Justamente porque las categorías, como esquemas de la síntesis de los datos experimentales en el concepto, tienen un valor plenamente objetivo, ese mismo valor tiene «el experimento» hecho con su ayuda, es decir, la ciencia, el cuadro científico del mundo, la concepción científica del mundo.

«La dialéctica *es precisamente* la teoría del conocimiento (de Hegel y) del marxismo: he aquí en qué «aspecto» de la cuestión, (y esto no es un «aspecto» de la cuestión, sino *el fondo* de la cuestión) no reparó Plejánov, sin hablar ya de otros marxistas» [156], anota Lenin en su fragmento *En torno a la dialéctica,* en el cual resume el gran trabajo de reelaboración crítica materialista de la concepción hegeliana de la lógica, hecho por él a lo largo de varios años de tensa labor. Y esta conclusión categórica es poco probable que admita otra interpretación que no sea la literal, es necesario considerarla no como una frase casualmente lanzada, sino como un resumen cierto de toda la comprensión por Lenin del problema de la relación de la dialéctica, la lógica y la teoría del conocimiento del materialismo contemporáneo.

A la luz de lo arriba expuesto resultan inconsistentes (y de ninguna manera concordables con la comprensión leninista) las tentativas de interpretar la re-

lación de la dialéctica, la lógica y la teoría del conocimiento en la composición del marxismo de tal modo que la dialéctica se transforma en una ontología singular, que trata de «las formas puras del ser», y la lógica y la teoría del conocimiento se transforman en ciencias especiales, aunque relacionadas con la dialéctica, pero sin fundirse con ella y consagradas exclusivamente a las formas «específicas» del reflejo de la ontología arriba indicada en la conciencia de los hombres: una (la gnoseología) dedicada a las formas «específicas» del conocimiento, y la otra (la lógica) dedicada a las formas «específicas» del pensamiento discursivo.

La idea de que la lógica se distingue de la dialéctica como lo particular de lo universal y que por eso investiga precisamente la «específica» del pensamiento, de la cual la dialéctica se abstrae, se funda en un simple malentendido, en el olvido del hecho que la «especificidad» de las formas y de las leyes del pensamiento consiste precisamente en su universalidad.

A la lógica como ciencia le interesan no los «rasgos específicos» del pensamiento del físico o del químico, del economista o del filólogo, sino únicamente las formas y leyes universales (invariantes), en cuyos marcos transcurre el pensamiento de cualquier persona, de cualquier teórico. Incluso del lógico mismo de profesión, que piensa especialmente sobre el pensamiento. Porque, desde el punto de vista del materialismo, la lógica investiga las formas y las leyes que igualmente gobiernan el pensamiento sobre el mundo exterior, y el pensamiento sobre el mismo pensamiento. Por eso es la ciencia sobre las formas y leyes universales del pensamiento y de la realidad. De modo que la frase acerca de que la lógica está obligada a estudiar no solo las formas universales (comunes al pensamiento y al ser) del movimiento del pensamiento, sino también sus formas «específicas», pasa por alto de hecho la división del trabajo, históricamente formada, entre la lógica y la psicología, privando a la psicología de su objeto, y cargando sobre la lógica una tarea superior a sus fuerzas.

Comprender la lógica como ciencia distinta de la dialéctica (aunque estrechamente ligada con ella) significa comprender incorrectamente, de un modo no materialista, a la lógica y también a la dialéctica. Pues la lógica, separada artificialmente de la dialéctica, se transforma de modo inevitable en una descripción de procedimientos y operaciones puramente subjetivos, es decir, de formas de acciones, que dependen de la voluntad y la conciencia de los hombres, de las particularidades del material, y por eso deja de ser una

ciencia objetiva. La dialéctica, opuesta al proceso de desarrollo de los conocimientos (del pensamiento), como teoría sobre «el mundo como un todo», como «esquemática universal» se transforma inevitablemente en un surtido de afirmaciones muy vagas sobre todo lo divino y lo humano, pero ayuno de lo particular (como aquello de que «todo en la naturaleza y en la sociedad está mutuamente relacionado», que «todo se desarrolla» incluso a «través de las contradicciones», etc.).

La dialéctica, así comprendida, se asocia luego con el proceso real del conocimiento de modo puramente formal, con ejemplos «que confirman» una y otra vez unas y las mismas tesis generales. Pero es evidente que ese superpuesto formal de lo general sobre lo particular no profundiza ni jota la comprensión ni de lo general, ni de lo particular, transformándose la dialéctica en un esquema muerto. Por eso V. I. Lenin consideraba con toda razón que la transformación de la dialéctica en una suma de ejemplos era consecuencia inevitable de no comprender la dialéctica como lógica y teoría del conocimiento del materialismo.

Siendo una ciencia sobre las formas y leyes universales, en cuyos marcos transcurre cualquier proceso objetivo y subjetivo, la lógica representa un sistema rigurosamente delineado de conceptos especiales (de categorías lógicas), que reflejan los estadios consecuentemente recorridos («las etapas») del proceso de formación de cualquier integridad concreta (y correspondientemente del proceso de su reproducción teórico-espiritual). La lógica del desarrollo de las categorías en la composición de la teoría tiene carácter objetivo, es decir, no depende de la voluntad ni de la conciencia de los hombres. Ante todo ella se dicta por la lógica objetiva del desarrollo de los conocimientos teóricos, que se apoyan en una base empírica [157], en forma de los cuales se refleja a su vez en la conciencia de los hombres la consecuencia objetiva del proceso histórico real, depurada de las casualidades que lo alteran y de la forma histórica.

Directamente, pues, las categorías lógicas «son etapas de este distinguirse, es decir, del conocer el mundo, puntos focales de la red, que ayudan a conocerlo y dominarlo» [158]. Explicando esta comprensión, V. I. Lenin señala la sucesión general del desarrollo de las categorías lógicas: «Antes que nada *centellean* las impresiones, luego surge *algo,* después se desarrollan los conceptos de *calidad*... (la determinación de la cosa o el fenómeno) y *cantidad.* Después de eso el estudio y la reflexión dirigen el pensamiento hacia la cognición de la

identidad—de la diferencia—del fundamento—de la esencia del fenómeno—de la casualidad, etc. Todos estos momentos (pasos, etapas, procesos) de la cognición se mueven en dirección del sujeto al objeto, son puestos a prueba en la práctica y llegan, a través de esa prueba, a la verdad...» [159] «... Tal es en la práctica el *curso general* de todo conocimiento humano (de toda ciencia) en general. Tal es también el curso de la *ciencia natural* y de la *economía política* [y de la historia]» [160]. «El *movimiento* del conocimiento científico: he ahí lo esencial» [161], expresado por las categorías de la lógica.

Las categorías lógicas son peldaños (pasos) de la cognición, que desenvuelve el objeto en su necesidad, en una sucesión natural de fases de su propio proceso de formación, y de ninguna manera adaptaciones técnicas del hombre, colocadas desde fuera al objeto a modo de moldes infantiles para la arena. Por eso, no solo las determinaciones de cada una de las categorías lógicas tienen carácter objetivo, es decir, determinan el objeto, y no únicamente a la forma de actividad subjetiva, sino también la sucesión, en la cual estas categorías aparecen en la teoría del pensamiento, tiene también carácter de necesidad. No se puede determinar con rigor científico, sobre una base objetiva, la necesidad o el fin antes e independientemente de la determinación científica de la identidad y la diferencia, de la calidad y la medida, etc., como tampoco se puede comprender científicamente el capital o la ganancia, si de antemano no han sido analizados sus «simples componentes»: la mercancía y el dinero, lo mismo que es imposible comprender las combinaciones complejas de la química orgánica, si no se conocen (si no han sido separados por medio del análisis) sus elementos químicos integrantes.

Al señalar el plan de la elaboración sistemática de las categorías de la lógica, V. I. Lenin anota: «Si Marx no nos dejó una «*Lógica*» (con mayúscula), dejó en cambio la *lógica* de *El Capital,* y en este problema debe ser utilizada a fondo» [162]. Y separar del movimiento de la teoría de la economía política las categorías lógicas que se hallan en su base es posible, únicamente, apoyándose en las mejores tradiciones (dialécticas) en el desarrollo de la lógica como ciencia. «Es completamente imposible entender *El Capital* de Marx, y en especial su primer capítulo, sin haber estudiado y entendido a fondo *toda* la Lógica de Hegel» [163]. Y más adelante: «Marx, en *El Capital,* comienza por analizar *la relación* más sencilla, corriente, fundamental, masiva y común, que se encuentra miles de millones de veces en la sociedad burguesa (mercantil): el intercambio de mercancías. En este fenómeno tan simplísimo (en esta «cé-

lula» de la sociedad burguesa) el análisis descubre *todas* las contradicciones (respectivamente, el germen *de todas* las contradicciones) de la sociedad contemporánea. La exposición que sigue nos muestra el desarrollo (*tanto* el crecimiento *como* el movimiento) de estas contradicciones y de esta sociedad en la suma de sus partes aisladas, desde su principio hasta su fin.

Igual ha de ser el método de exposición (respectivamente, de estudio) de la dialéctica en general (pues, para Marx, la dialéctica de la sociedad burguesa es solamente un caso particular de la dialéctica)» [164].

DÉCIMO ENSAYO. LA CONTRADICCIÓN COMO CATEGORÍA DE LA LÓGICA DIALÉCTICA

La contradicción como unidad concreta de contrarios que se excluyen mutuamente es el verdadero núcleo de la dialéctica, su categoría central. A este respecto no puede haber entre los marxistas dos opiniones. Sin embargo, tan pronto se toca la cuestión de la «dialéctica subjetiva», de la dialéctica como lógica del pensamiento, afloran inmediatamente no pocas dificultades. Si cualquier objeto es una contradicción viva, ¿qué debe ser entonces el pensamiento (el juicio sobre el objeto), que lo expresa? ¿La contradicción objetiva puede y debe hallar reflejo en el pensamiento y en qué forma?

La contradicción en las determinaciones teóricas del objeto es, ante todo, un hecho que se reproduce de modo constante con el movimiento de la ciencia y que no niega ni el dialéctico, ni el metafísico, ni el materialista, ni el idealista. La cuestión sobre la cual discuten consiste en otro asunto: ¿cuál es la relación de la contradicción en el pensamiento con el objeto? En otras palabras, ¿es ella posible en el pensamiento verídico, correcto?

El lógico metafísico trata de demostrar la inaplicabilidad de la ley dialéctica de la coincidencia de contrarios, que llega hasta su identidad, al proceso del pensamiento. Tales lógicos, a veces, están listos a reconocer incluso que el objeto en concordancia con la dialéctica puede ser interiormente de por sí contradictorio. En el objeto la contradicción puede existir, pero en el pensamiento no debe haberla. El metafísico no puede ya de ninguna manera permitirse reconocer el carácter correcto de la ley, que constituye el núcleo de la dialéctica, con relación al proceso lógico. El veto de la contradicción se transforma en un criterio absoluto formal de la verdad, en canon apriorístico indubitable, en principio supremo de la lógica.

Esta posición, que sería difícil no llamar ecléctica, tratan de argumentarla algunos lógicos con alusiones a la práctica de la ciencia. Cualquier ciencia, si tropieza con una contradicción en las determinaciones del objeto, siempre

procura resolverla. ¿No actúa ella en ese caso conforme a las recetas de la metafísica, que considera cualquier contradicción en el pensamiento como algo intolerable, de lo cual es necesario desembarazarse cueste lo que cueste? El metafísico en lógica interpreta así semejantes momentos en el desarrollo de la ciencia. La ciencia —dice— procura siempre liberarse de las contradicciones, pero en dialéctica el metafísico ve una intención opuesta.

La opinión examinada se basa en la incomprensión, más exactamente, en el simple desconocimiento del importante hecho histórico de que la dialéctica nace allí donde el pensamiento metafísico (es decir, el pensamiento que no conoce y que no desea conocer otra lógica, excepto la lógica formal) se enreda definitivamente en las contradicciones lógicas que él alumbra precisamente por observar tenaz y consecuentemente el veto de cualquier contradicción en las determinaciones. La dialéctica como lógica es el medio de resolver semejantes contradicciones. De modo que no vale la pena acusar a la dialéctica de afán de amontonar contradicciones. No es cuerdo ver la causa de la enfermedad en la presencia del médico. El problema puede consistir solo en una cosa: si la dialéctica cura con éxito o no de tales contradicciones, en las cuales cae el pensamiento precisamente como resultado de la rigurosísima dieta metafísica, que prohíbe incondicionalmente toda contradicción, y si cura con éxito, entonces ¿cómo, precisamente?

Volvamos al análisis de un ejemplo evidente, de un caso típico de cómo las montañas de contradicciones lógicas fueron alumbradas precisamente con ayuda de la lógica formal absolutizada, y fueron resueltas de modo racional solo con ayuda de la lógica dialéctica. Nos referimos a la historia de la economía política, a la historia de la descomposición de la escuela de Ricardo y del surgimiento de la teoría económica de Marx. La salida del atolladero de las paradojas teóricas y de las antinomias, en las cuales cayó dicha escuela, fue hallada, como se sabe, solo por Marx, con ayuda de la dialéctica como lógica.

El hecho de que la teoría de Ricardo contenía una masa de contradicciones lógicas, no lo descubrió Marx. Esto lo veían perfectamente bien Malthus, Sismondi, McCulloch y Proudhon. Pero únicamente Marx pudo comprender el carácter real de las contradicciones de la teoría del valor por el trabajo. Veamos, siguiendo a Marx, una de ellas, la más típica y aguda: la antinomia de la ley del valor y de la ley de la cuota media de ganancia.

La ley del valor de David Ricardo establece que el trabajo humano vivo es la única fuente y la substancia del valor. Esta afirmación constituyó un gran paso adelante por el camino hacia la verdad objetiva. Pero la ganancia también es valor. Al intentar expresarla teóricamente, es decir, con la ley del valor, se obtiene una contradicción lógica evidente. La cosa es que la ganancia es el valor nuevo, creado de nuevo o, más exactamente, una parte de él. Esto es indudablemente una determinación analítica correcta. Pero el nuevo valor lo produce solo un nuevo trabajo. Mas qué hacer entonces con el hecho empírico absolutamente evidente de que la magnitud de la ganancia no se determina de ninguna manera por la cantidad de trabajo vivo gastado para su producción. Ella depende exclusivamente de la magnitud del capital en conjunto y en ningún caso de la magnitud de aquella parte suya que se destina al pago del salario. Incluso es todavía más paradójico que la ganancia sea tanto mayor, cuanto menor sea el trabajo vivo consumido para su producción.

La ley de la cuota media de ganancia, que establece la dependencia del tamaño de la ganancia de la magnitud del capital en conjunto, y la ley del valor, que establece que solo el trabajo vivo produce el nuevo valor, devienen en la teoría de Ricardo en una relación de contradicción abierta, que se excluye mutuamente. Sin embargo, ambas leyes determinan uno y el mismo objeto (la ganancia). En su tiempo, Malthus señaló con maligna satisfacción esta antinomia.

En esto consistía el problema, que no podía resolverse con ayuda de los principios de la lógica formal. Y si el pensamiento llegó aquí a la antinomia, a la contradicción lógica, es difícil en este caso acusar a la dialéctica. Ni Ricardo, ni Malthus tenían noción de ella. Ambos conocían solo la teoría de Locke sobre la cognición y la lógica (precisamente formal) correspondiente a ella. Los cánones de esta última eran para ellos indiscutibles y únicos. La ley universal (en este caso la ley del valor) es justificada por esta lógica únicamente en el caso de que haya sido demostrada como regla empírica directamente general, con la cual se resumen sin contradicción todos los hechos, sin excepción.

Se descubrió que esa relación entre la ley del valor y las formas de su manifestación propia no existe. La ganancia, tan pronto intentan entenderla teóricamente, es decir, comprenderla por la ley del valor, resulta inesperadamente una contradicción absurda. Si la ley del valor es universal, entonces la ganancia es imposible por principio. Ella refuta con su existencia la universalidad abstracta de la ley del valor, de la ley de su propia existencia.

El creador de la teoría del valor por el trabajo se preocupó ante todo de la correspondencia de los juicios teóricos con el objeto. Juiciosa e incluso cínicamente expresaba la situación real de las cosas, y, naturalmente, que esta última está preñada de antagonismos insolubles, en el pensamiento también se presenta como un sistema de conflictos, antagonismos y contradicciones lógicas. Esta circunstancia, en la cual los teóricos burgueses veían una prueba de debilidad y de falta de elaboración de la teoría de Ricardo, testimoniaba precisamente lo contrario: la fuerza y la objetividad de su teoría.

Cuando los discípulos y continuadores de Ricardo hacen preocupación básica suya no ya la correspondencia de la teoría con el objeto, sino la concordancia de las determinaciones teóricas elaboradas con las exigencias de la consecuencia lógica formal, con cánones de unidad formal de la teoría, entonces empieza la descomposición de la teoría del valor por el trabajo. Marx escribe acerca de James Mill: «Lo que él buscaba era la sucesión lógica formal. ‹Por eso›, con él empieza la *descomposición* de la escuela de Ricardo» [165].

En realidad, como demostró Marx, la ley universal del valor se halla en una relación de contradicción que se excluye mutuamente con la forma empírica de su propia manifestación: con la ley de la cuota media de ganancia. Esa es una *contradicción real del objeto real.* Y no hay nada de asombroso en que al intentar hacer pasar una ley por otra de modo abierto y directo resulte una contradicción lógica. Cuando continúan a pesar de todo las tentativas de armonizar directamente y *sin contradicción* el valor y la ganancia, «se enfrentan con un problema —según palabras de Marx—, de más difícil solución que el de la cuadratura del círculo. Es como querer probar la existencia de algo que no existe» [166].

El teórico que piensa metafísicamente, al tropezar con tal paradoja, la interpreta sin falta como consecuencia de errores cometidos por el pensamiento antes, en la elaboración y formulación de la ley universal. Es natural que él busque la solución de la paradoja por la vía del análisis puramente formal de la teoría, por la vía de la precisión de los conceptos, de la corrección de los giros, etc. Con motivo de tal enfoque de la solución del problema, Marx escribe: «La contradicción entre la ley general y las relaciones concretas más desarrolladas quieren resolverla aquí no mediante el hallazgo de los eslabones intermedios, sino mediante el acercamiento directo de lo concreto con lo abstracto y mediante la adaptación inmediata de lo concreto a lo abstracto. Y esto quieren lograrlo con ayuda de *la ficción verbal,* por la vía del cambio *vera rerum*

vocabula (de las denominaciones correctas de las cosas.—*N. de la Edit.).* (Ante nosotros tenemos realmente una «disputa de palabras», pero es disputa «de palabras» debido a que las contradicciones reales, que no han sido resueltas, tratan de resolverlas aquí con ayuda de frases.)» [167].

Si la ley universal contradice la situación general empírica de las cosas, inmediatamente el empírico ve la salida en el cambio de la formulación de la ley, calculando que lo general empírico se acerque directamente a ella. A primera vista así debe ser: si el pensamiento contradice los hechos, es necesario cambiar el pensamiento, ponerlo en correspondencia con lo general, dado directamente en la superficie de los fenómenos. En realidad, tal camino es teóricamente falso, y precisamente por él llega la escuela de Ricardo a la renuncia completa de la teoría del valor por el trabajo. La ley universal, teóricamente revelada por Ricardo, se sacrifica en aras de la empiria grosera, el tosco empirismo degenera en «falsa metafísica, en un escolasticismo incapaz de hacer frente a fenómenos empíricos innegables, en la tendencia a presentarlos, por mera abstracción, como corolarios de la ley general o para hacerlos pasar ladinamente por esta ley» [168].

La lógica formal y la metafísica que la absolutiza conocen únicamente dos caminos para resolver las contradicciones en el pensamiento. El primer camino consiste en adaptar directamente la ley universal a la situación general de las cosas, empíricamente evidente. Aquí, como ya vemos, ocurre la pérdida del concepto de valor. El segundo camino consiste en presentar la contradicción interna, expresada en el pensamiento en forma de contradicción lógica, como contradicción exterior de dos cosas, cada una de las cuales no es contradictoria de por sí. Este procedimiento se llama reducción de la contradicción interior a contradicción «en diferentes relaciones o en diferente tiempo».

La llamada «forma profesoral de desintegración de la teoría» escogió el segundo camino. ¿No se explica la ganancia por el valor sin contradicción? ¡Bueno, y qué! No es necesario obstinarse en la unilateralidad, es necesario admitir que la ganancia proviene en realidad no solo del trabajo, sino también de muchos otros factores. Es necesario prestar atención al papel de la tierra, al papel de las máquinas, al papel de la oferta y la demanda y a muchas otras cosas. La cuestión, dicen, no está en las contradicciones, sino en la plenitud... Así nace la célebre fórmula triúnica de la economía vulgar: «Capital — por ciento, tierra — renta, trabajo — salario». Aquí no hay, ciertamente, contradicción lógica, pero en cambio hay una absurdidad simple, semejante «al logaritmo amari-

llo», como señala de modo cáustico Marx. La contradicción lógica desaparece, pero junto con ella desaparece el enfoque teórico de las cosas en general.

La conclusión es evidente: no todo modo de resolver las contradicciones conduce al *desarrollo* de la teoría. Los dos modos citados significan una «solución» tal de las contradicciones, que es idéntica a la conversión de la teoría en una ecléctica empírica. Pues la teoría en general existe únicamente allí donde existe la aspiración consciente y ejecutada por principio de comprender todos los fenómenos singulares como modificaciones necesarias de una y la misma substancia universal concreta, en este caso de la substancia del valor: del trabajo humano vivo.

El único teórico que logró resolver las contradicciones lógicas de la teoría de Ricardo, de modo que resultase no la desintegración, sino en realidad el *desarrollo* de la teoría del valor por el trabajo, fue, como se sabe, Karl Marx. ¿En qué consiste su método materialista dialéctico de resolver las antinomias? Ante todo es necesario constatar que las contradicciones reales, reveladas por Ricardo, no desaparecen en el sistema de Marx. Es más, ellas se presentan aquí como contradicciones *necesarias* del objeto, y de ninguna manera como resultado del carácter erróneo del pensamiento, de la inexactitud de las determinaciones, etc. En el primer tomo de *El Capital,* por ejemplo, se demuestra que la plusvalía es producto exclusivo de aquella parte del capital que, gastada en salarios, se transforma en trabajo vivo, es decir, del capital variable. La tesis del tercer tomo, sin embargo, dice así: «Sea de ello lo que quiera, lo cierto es que la plusvalía brota simultáneamente de todas las partes que forman el capital invertido» [169].

Entre la primera y la segunda tesis se ha desarrollado todo un sistema, toda una cadena de eslabones intermediadores, sin embargo se ha conservado entre ellas una relación de contradicción que se excluye mutuamente, que cae bajo el veto de la lógica formal. Precisamente por eso, los economistas vulgares, después de publicado el tercer tomo de *El Capital,* declararon solemnemente que Marx no había cumplido sus promesas, que las antinomias de la teoría del valor por el trabajo las había dejado sin resolver y que, por consiguiente, todo *El Capital* no es más que un juego de manos dialéctico-especulativo.

Lo universal, pues, también en *El Capital* contradice su manifestación singular, y la contradicción entre ellos no desaparece porque entre ellos se ha desarrollado toda una cadena de eslabones intermediadores. Al contrario,

esto demuestra precisamente que las antinomias de la teoría del valor por el trabajo no son en absoluto contradicciones lógicas del objeto, sino contradicciones reales del objeto, expresadas correctamente por Ricardo, aunque no las comprendía. Las antinomias de la teoría del valor por el trabajo no se suprimen de ninguna manera en *El Capital* como algo subjetivo. Ellas aquí son comprendidas, es decir, *obtenidas* en la composición de una comprensión teórica más profunda y concreta. En otras palabras, ellas son *conservadas,* pero pierden el carácter de contradicciones lógicas, se transforman en momentos abstractos de la comprensión concreta de la realidad económica. Y no es asombroso: cualquier sistema concreto que se desarrolla incluye en sí la contradicción como principio de su autodesarrollo y como forma en la cual se funde el desarrollo.

Comparemos, pues, la comprensión del valor por el metafísico Ricardo y por el dialéctico Marx. Como se sabe, Ricardo no hizo el análisis del valor según su forma. Su abstracción del valor, de una parte, es incompleta, y de otra, es formal, precisamente por eso no es correcta. ¿En qué ve Marx la plenitud y la riqueza de contenido del análisis del valor, que le faltan a Ricardo?

Ante todo en que el valor es una contradicción viva y concreta. Ricardo mostró el valor apenas por el lado de la substancia, es decir, tomó el trabajo como substancia del valor. En lo que se refiere a Marx, él, digámoslo con un giro de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, comprendió el valor no solo como substancia, sino también como sujeto. El valor se presenta como substancia-sujeto de todas las formas desarrolladas y de las categorías de la economía política. De aquí arranca la dialéctica consciente en esta ciencia. Pues el sujeto en la comprensión de Marx (en este caso él emplea la terminología de la *Fenomenología del Espíritu)* es la realidad, que se desarrolla a través de sus contradicciones internas.

Veamos más de cerca el análisis marxista del valor. Se investiga directamente el intercambio de una mercancía por otra, sin intervención del dinero. En el intercambio, en el curso del cual una mercancía se sustituye por otra, el valor solo aparece, solo se expresa, pero en ningún caso se crea. Se manifiesta así: una mercancía juega el papel de valor relativo, y la otra, que se opone a ella, juega el papel de equivalente. Con la particularidad de que «... una misma mercancía no puede asumir al mismo tiempo ambas formas en la misma expresión de valor. Estas formas se excluyen la una a la otra como los dos polos o los dos extremos de una línea» [170].

Un metafísico se alegrará, sin duda, al leer esto: dos formas económicas que se excluyen mutuamente ¡no pueden coincidir simultáneamente en una mercancía! ¿Pero puede decirse que Marx rechaza la posibilidad de coincidencia de determinaciones que se excluyen mutuamente en el objeto y en su comprensión? Precisamente es todo lo contrario. La cosa es que por ahora no se trata del *concepto* de valor, del valor como tal. El fragmento citado da cima al análisis de la *forma de manifestación* del valor. El valor mismo queda por ahora oculto y la esencia de cada una de las mercancías no expresada teóricamente. En la superficie de los fenómenos él aparece realmente de modo que son visibles las dos formas unilaterales abstractas de su manifestación. Pero el valor mismo no coincide con ninguna de estas formas, ni con su simple unidad mecánica. Él es algo tercero, algo que se halla más profundamente. El lienzo como mercancía aparece con respecto a su poseedor únicamente en forma relativa del valor. El lienzo no puede ser simultáneamente también equivalente en esta misma relación.

Pero así aparece la cuestión únicamente desde el punto de vista *unilateral abstracto.* Ya que el poseedor del lienzo tiene derechos absolutamente iguales al poseedor de la levita, pero desde la posición de este último la relación examinada se halla en abierta oposición. De modo que tenemos no «dos relaciones distintas», sino *una relación objetiva concreta, la relación mutua* de dos poseedores de mercancías. Y desde el punto de vista *concreto* cada una de las dos mercancías —el lienzo y la levita— miden una a otra su valor y sirven *mutuamente* como material, en el cual él se mide. En otras palabras, cada una de ellas supone mutuamente que en la otra mercancía está realizada la forma equivalente del valor, forma en la cual la otra mercancía no puede hallarse ya porque se halla en la forma relativa.

Con otras palabras, el intercambio que se realiza efectivamente presupone que *cada una de las dos* mercancías que se correlacionan mutuamente en él adquiere para sí inmediatamente ambas formas económicas de manifestación del valor: ella mide su valor y sirve como material para expresar el valor de la otra mercancía. Y si desde el punto de vista unilateral-abstracto cada una de ellas se halla solo en una forma, aparece como valor relativo en una relación y como equivalente en otra, desde el punto de vista concreto, es decir, en realidad, cada una de las mercancías se halla *simultáneamente* y, además, *en el interior de una misma relación,* en ambas formas de expresión del valor que se excluyen mutuamente. Si las dos mercancías no se reconocen una a otra

como equivalentes, entonces el intercambio simplemente no se lleva a cabo. Si el intercambio se efectúa, significa que en cada una de las dos mercancías coincidieron ambas formas del valor que se excluyen de modo polar.

¿Qué resulta de todo esto —dirá el metafísico—, por lo visto, Marx se contradice a sí mismo? Unas veces dice que las dos formas polares de expresión del valor no pueden coincidir en una mercancía, otras veces afirma que en el intercambio real ellas, sin embargo, coinciden. Esta es la respuesta: el estudio concreto de la cosa refuta el resultado que se obtiene con el enfoque unilateral abstracto de ella, muestra su no veracidad. La verdad del intercambio de mercancías consiste precisamente en que en él se realiza una relación absolutamente imposible desde el punto de vista de la concepción unilateral abstracta.

En forma de la contradicción examinada, como muestra el análisis, se manifiesta algo otro, a saber: el contenido absoluto de cada una de las mercancías, su valor, la contradicción *interna* del valor y del valor de uso. Marx dice: «Por tanto, la antítesis interna de valor de uso y valor que se alberga en la mercancía toma cuerpo en una antítesis externa, es decir, en la relación entre dos mercancías, de las cuales una, *cuyo* valor trata de expresarse, solo interesa directamente como valor de uso, mientras que la otra, *en que* se expresa el valor, interesa solo directamente como valor de cambio. La forma simple de valor de una mercancía es, por tanto, la forma simple en que se manifiesta la antítesis de valor de uso y de valor encerrada en ella» [171].

Desde el punto de vista de la lógica este lugar es extraordinariamente aleccionador. El metafísico, que tropieza con el hecho de la coincidencia de determinaciones opuestas en el concepto, en el juicio sobre la cosa, verá aquí una expresión teórica no verídica y se esforzará para reducir la contradicción interna a una contradicción exterior de dos cosas, cada una de las cuales, según su opinión, no es contradictoria interiormente, a una contradicción «en relaciones distintas» o «en tiempo distinto». Marx procede exactamente al contrario. Muestra que en la contradicción de orden exterior se manifiesta la contradicción interna oculta en cada una de las cosas mutuamente relacionadas únicamente en forma exterior.

En suma, el valor se presenta como una relación interna de la mercancía *consigo misma,* que se manifiesta en forma externa a través de la relación con otra mercancía. La otra mercancía juega únicamente el papel de espejo, en el

cual se refleja la naturaleza contradictoria interna de la mercancía, que expresa su valor. Hablando en lenguaje filosófico, la contradicción exterior se presenta únicamente como fenómeno, y la relación con otra mercancía —como intermediada a través de esta relación— se presenta como relación de la mercancía consigo misma. La relación *interna,* la relación consigo misma, es valor como contenido económico absoluto de cada una de las mercancías que se correlacionan mutuamente.

El metafísico trata siempre de reducir la relación interior a relación exterior. Para él la contradicción «en una relación» es índice del carácter abstracto del conocimiento, índice de confusión de planos distintos de la abstracción, etc., y la contradicción externa es sinónimo del carácter «concreto» del conocimiento. Para Marx, por el contrario, si el objeto se presenta en el pensamiento solo como contradicción exterior, esto es un índice de unilateralidad, del conocimiento superficial. Significa que en vez de la contradicción interna se ha logrado captar únicamente la forma externa de su manifestación. La dialéctica obliga siempre a ver tras la relación con otro la relación, oculta tras él, consigo mismo, la relación interna de la cosa.

De manera que la diferencia entre la dialéctica y la metafísica no consiste de ningún modo en que la primera reconoce únicamente contradicciones interiores, y la segunda —únicamente exteriores. La metafísica procura siempre reducir la contradicción interior a contradicción «en distintas relaciones», negando la importancia objetiva de la contradicción interna. La dialéctica no reduce de ninguna manera una contradicción a otra. Ella reconoce la objetividad de unas y otras. Pero la cuestión no está en reducir la contradicción exterior a contradicción interior, sino en *deducir* de lo interior lo exterior y comprender lo uno y lo otro en su necesidad objetiva. Además, la dialéctica no niega el hecho de que la contradicción interna aparece siempre en el fenómeno como contradicción externa.

La coincidencia directa de las determinaciones económicas que se excluyen mutuamente una a otra (del valor y del valor de uso) en *cada* una de las dos mercancías que se encuentran en el intercambio es la expresión teórica auténtica de la esencia del intercambio mercantil simple. Tal esencia es el valor. El concepto de valor (a diferencia de la forma exterior de su manifestación en el acto del intercambio) se caracteriza desde el aspecto lógico en que se presenta como una contradicción directa, como una coincidencia directa de dos formas del ser económico que se excluyen una a otra de modo polar.

Así pues, en el acto real del intercambio se realiza lo que desde el punto de vista del razonamiento abstracto (lógico formal) se considera imposible: la identificación directa de contrarios. Tal es la expresión teórica del hecho real de que el intercambio mercantil directo no puede llevarse a cabo sin dificultades, sin colisiones, sin conflictos, sin contradicciones y sin crisis. La cosa es que el intercambio mercantil directo no está en condiciones de expresar la medida social necesaria del gasto de trabajo en las distintas ramas de la producción social, es decir, el valor. Por eso, en los límites de la forma mercantil simple, el problema del valor es insoluble, es una antinomia insoluble. Aquí la mercancía *debe y no puede* hallarse en las dos formas polares de expresión del valor y, por consiguiente, el intercambio real por el valor es imposible. Pero él, sin embargo, en cierta medida se lleva a cabo y, por tanto, ambas formas polares del valor en cierta medida coinciden en cada mercancía. La antinomia no tiene salida. Y el mérito de Marx consiste en haberla comprendido y reflejado teóricamente.

Por cuanto el intercambio a través del mercado continúa siendo la forma universal única del intercambio social de cosas, por tanto la antinomia del valor halla su solución en el movimiento del mercado mismo. Él mismo crea los medios de solucionar sus propias contradicciones. Así nace el dinero. El intercambio deviene de directo en intermediado por el dinero. Y la coincidencia de las formas económicas que se excluyen mutuamente en la mercancía es como si se suspendiese, en la medida que ella se desdobla en dos «relaciones distintas»: en el acto de la venta (de la transformación del valor de uso en valor) y en el acto de la compra (de la transformación del valor en valor de uso). Dos actos que se excluyen antinómicamente por su contenido económico no coinciden ya directamente, y se llevan a cabo en distinto tiempo y en distintos lugares del mercado.

A primera vista, parece que la antinomia queda resuelta según todas las reglas de la lógica formal. Pero el parecido aquí es puramente exterior. En realidad, la antinomia no ha desaparecido en absoluto, únicamente ha tomado una nueva forma de expresión. El dinero no deviene en absoluto en valor puro, ni la mercancía, en puro valor de uso. La mercancía y el dinero —como antes— están preñados de contradicción interna que, como antes, se expresa en el pensamiento en forma de contradicción en las determinaciones, una vez más no solucionada y no solucionable, y en la forma más ostensible, se

manifiesta, en verdad, solo de cuando en cuando, por ejemplo, en las crisis. Pero se hace sentir mucho más fuertemente.

«Únicamente la mercancía es dinero», dice el poseedor de mercancía cuando esta contradicción no aparece en la superficie. «Únicamente el dinero es mercancía», afirma en forma abiertamente contraria en la época de crisis, refutando su propio juicio abstracto. El pensamiento concreto y teórico de Marx muestra que la contradicción interna de las determinaciones económicas del dinero existe en cada instante, y en ese caso no se manifiesta de modo evidente, sino que está oculta en la mercancía y en el dinero, cuando todo marcha en apariencia felizmente y la contradicción parece definitivamente resuelta.

En las determinaciones teóricas del dinero se conserva por completo la antinomia del valor anteriormente revelada, aquí constituye la «esencia simple» de la mercancía y del dinero, aunque en la superficie de los fenómenos se halla apagada, desdoblada en dos «relaciones distintas». Estas últimas, lo mismo que durante el intercambio directo de mercancía por mercancía, constituyen la unidad interna, que se conserva en toda su agudeza y tensión en la mercancía y en el dinero, y, por consiguiente, también en las determinaciones teóricas de ambos. El valor continúa siendo —como antes— una relación interna contradictoria de la mercancía consigo misma, que, en verdad, se manifiesta en la superficie ya no a través de la relación directa con otra mercancía semejante, sino a través de la relación con el dinero. El dinero aparece como un medio con ayuda del cual se realiza la transformación opuesta mutua de los dos polos primarios de expresión del valor (del valor y del valor de uso).

Toda la lógica de *El Capital,* desde este punto de vista, se destaca por un aspecto nuevo, muy importante. Cualquier categoría concreta se presenta como una de las metamorfosis, a través de la cual pasan el valor y el valor de uso en el proceso de su transformación recíproca de uno en otro. El proceso de formación del sistema capitalista mercantil aparece en el análisis teórico de Marx como un proceso de complicación de la cadena de eslabones intermediadores, a través de los cuales están constreñidos a pasar ambos polos del valor que se atraen mutuamente y simultáneamente se excluyen uno a otro. El camino de la transformación mutua del valor y del valor de uso es cada vez más largo y complejo, la tensión entre los polos aumenta. Su solución relativa y temporal se lleva a cabo a través de la crisis, la solución definitiva se halla en la revolución socialista.

Tal enfoque de las cosas da inmediatamente al pensamiento una orientación para analizar cualquier forma de relación económica. En realidad, así como el mercado de mercancías halla la solución relativa de sus contradicciones objetivas en el nacimiento del dinero, así también las determinaciones teóricas del dinero en *El Capital* sirven como medio de solución relativa de la contradicción teórica, revelada en el análisis de la forma simple del valor. La antinomia del valor, en los límites de la forma simple, queda insoluble y se fija por el pensamiento como contradicción en el concepto. La única solución lógica correcta de la antinomia consiste en observar cómo se resuelve objetivamente, en la práctica, en el curso del movimiento del mercado de mercancías. En el descubrimiento de la nueva realidad, que se desarrolló en virtud de la imposibilidad de resolver la contradicción objetiva originariamente revelada, consiste el movimiento del pensamiento que investiga.

De suerte que el mismo curso del pensamiento teórico no deviene en peregrinaje caótico, sino en un proceso orientado rigurosamente hacia un objetivo. Aquí el pensamiento se remite a los hechos empíricos en la búsqueda de condiciones, de datos, que le hacen falta para resolver la tarea o el problema exactamente formulado. Por eso la teoría se presenta como un proceso de solución constante de problemas, promovidos por la misma investigación de los hechos empíricos.

La investigación de la circulación monetario-mercantil conduce a la antinomia. Marx escribe: «No hay que darle vueltas; el resultado es siempre el mismo. Si se cambian equivalentes, no se produce plusvalía, ni se produce tampoco aunque se cambien valores no equivalentes» [172]. Así, concluye Marx, el capital no puede surgir de la circulación y exactamente lo mismo no puede surgir fuera de la circulación. Él debe surgir «en la órbita de la circulación y fuera de ella a un mismo tiempo. Tales son las condiciones del problema. *Hic Rhodus, hic salta!* (¡Aquí Rodos, aquí salta! —*N. de la Edit.*)» [173].

Para Marx no es casual de ningún modo tal forma de plantear el problema, ni es tampoco un simple procedimiento retórico. Ella está entroncada con la esencia misma del método dialéctico de desarrollo de la teoría, que sigue tras el desarrollo del objeto real. Al planteamiento del problema corresponde la solución. El problema, que surge en el pensamiento en forma de contradicción en la determinación, puede ser resuelto solo en el caso de que el teórico (como también el poseedor real de dinero) «fuese tan afortunado, que dentro de la órbita de la circulación, en el mercado descubriese una mercancía cuyo

valor de uso poseyese la peregrina cualidad de ser fuente de valor, cuyo consumo efectivo fuese, pues, al propio tiempo, materialización de trabajo, y por tanto creación de valor» [174].

La realidad objetiva se desarrolla siempre a través del surgimiento de una contradicción concreta en su interior, que halla solución en la generación de una forma de desarrollo nueva, más elevada y compleja. La contradicción es insoluble en el interior de la forma inicial del desarrollo. Siendo expresada en el pensamiento, ella, naturalmente, aparece como contradicción en las determinaciones del concepto, que refleja el estadio inicial del desarrollo. Y esta no solo es la forma correcta del movimiento del pensamiento que investiga, sino la única correcta, aunque en ella hay contradicción. Tal género de contradicción en las determinaciones no se resuelve mediante la precisión del concepto, que refleja la forma dada de desarrollo, sino mediante la investigación ulterior de la realidad, mediante el descubrimiento de aquella otra forma nueva, superior del desarrollo, en la cual la contradicción inicial halla solución real, de hecho, constatable empíricamente.

No es casual que la vieja lógica eludiese, como «interrogante», a tan importante forma lógica. Es que las cuestiones reales, los problemas reales, que surgen en el movimiento del pensamiento que investiga, se alzan siempre ante el pensamiento en forma de contradicciones en la determinación, en la expresión teórica de los hechos. La contradicción concreta, que surge en el pensamiento, orienta al estudio ulterior de los hechos y, además, hacia un objetivo, al descubrimiento *y* análisis de aquellos hechos que hacen falta para resolver el problema, para resolver la contradicción teórica dada.

Y si en la expresión teórica de la realidad surge la contradicción como una necesidad del curso mismo de la investigación, ella no es la llamada contradicción lógica, aunque posee los rasgos formales de tal, sino una expresión lógicamente correcta de la realidad. Y, al contrario, como contradicción lógica, que no debe estar en la investigación teórica, hay que reconocer a la contradicción de origen y propiedad semántico-terminológica. El análisis formal está obligado a revelar ese género de contradicción en las determinaciones. El veto lógico-formal de la contradicción es aquí enteramente oportuno. Rigurosamente hablando, él se refiere al uso de los términos, y no al proceso del movimiento de los conceptos. Este último es objeto de la lógica dialéctica. Pero aquí rige otra ley: la ley de la unidad, de la coincidencia de contrarios, además, de una coincidencia, que llega hasta su identidad. Ella constituye, precisa-

mente, el verdadero núcleo de la dialéctica como lógica del pensamiento, que sigue el desarrollo de la realidad.

UNDÉCIMO ENSAYO. EL PROBLEMA DE LO GENERAL EN DIALÉCTICA

La categoría de lo general ocupa un lugar extraordinariamente importante en la composición de la lógica dialéctica. ¿Qué es lo general? En el sentido literal de la palabra es lo común *a todos.* A todos los individuos que, en forma de multitud ilimitada, presenta a primera vista el mundo en el cual vivimos y sobre el cual hablamos. He ahí, posiblemente, todo lo que podemos decir sobre lo general, entendido sin discusión igualmente por todos.

Incluso no tocando las diferencias filosóficas con motivo de lo general, se puede advertir que el término mismo «común» (y mucho más «general») se emplea en el lenguaje directo con muchas acepciones y se refiere no solo a objetos y significaciones distintos, no coincidentes unos con otros, sino también a contrarios, que se excluyen uno a otro. El diccionario de la lengua del idioma ruso moderno contempla 12 de tales acepciones. Con la particularidad de que en los extremos de este espectro de acepciones se sitúan tales significaciones de este término, que es poco probable que puedan considerarse como compatibles. Común, aunque sea únicamente para dos, sin hablar ya de todos, se llama lo que corresponde a la composición de cada uno de ellos (como la condición de bípedo o de mortal corresponde a Sócrates y a Cayo, como la velocidad corresponde al electrón y al tren) y no puede existir separadamente de los individuos correspondientes, como «cosa» separada, y lo que existe precisamente, fuera de los individuos, como individuo único: antepasado común, un campo común para dos (para todos), una máquina común o una cocina común, un amigo o un conocido común, etc., etc.

Es evidente que una y la misma palabra —un mismo signo— sirve para significar *no* una y la misma cosa. Ver en esta circunstancia una falta de perfección de la lengua natural, o, al contrario, ver en ella una ventaja de la flexibilidad del lenguaje vivo frente a la rigidez de las determinaciones de la lengua artificial, no impide que la indicada circunstancia quede como un hecho, que, además, se encuentre a menudo, y por eso requiere explicación.

Pero entonces surge una pregunta completamente racional: ¿no se puede encontrar algo común entre las dos acepciones extremas —que se excluyen una a otra— de la palabra «común» en el lenguaje vivo, igualmente legalizadas por la vida, hallar *la base* del hecho de la divergencia de las acepciones? Conforme a la interpretación que fue legalizada como «única correcta» por la tradición de la lógica formal, no se puede revelar tal rasgo común, que entrase en la determinación de una y otra acepción del término «común». Sin embargo, es claro que aquí, como en muchos otros casos, tenemos que ver con palabras-parientes, semejantes a los individuos-parientes, que, aunque no tienen entre sí nada de común, llevan, con todo, con igual derecho un mismo apellido...

En su tiempo, Ludwig Wittgenstein fijó esa correlación entre los términos de la lengua natural como suficientemente típica. Churchill-A tiene con Churchill-B parentesco familiar en los rasgos a, b, c,; Churchill-B comparte con Churchill-C los rasgos b, c, d; Churchill-D tiene ya apenas un único rasgo común con Churchill-A, y Churchill-E no tiene ya ni un solo rasgo con Churchill-A, entre ellos no hay nada de común, excepto el apellido. Y excepto el antepasado común, agregamos nosotros.

Sin embargo, la imagen del antepasado común, del ascendiente, no puede reconstruirse mediante la abstracción de aquellos, y solo aquellos rasgos comunes que genéticamente han sido conservados por todos sus descendientes. Tales rasgos aquí sencillamente no existen. Pero la comunidad de apellido, la comunidad establecedora del origen, está presente...

Lo mismo pasa con el término «común». La acepción inicial de esta palabra tampoco se puede restablecer mediante la unión puramente formal de los rasgos que unen en una familia, en un género, todos los términos-descendientes, pues, continuando la analogía, sería necesario presentar a Churchill-A como un individuo que era a la vez moreno y rubio, alto y bajito, chato y de nariz aguileña, etc., etc.

Pero aquí termina, posiblemente, la analogía, ya que la situación con los términos-parientes es un poco distinta. El antepasado aquí, como regla, no muere. Continúa viviendo junto con todos sus descendientes como individuo al lado de otros individuos, y la cuestión se reduce a descubrir entre *los individuos singulares presentes* a aquel que nació antes que los otros, y por eso pudo engendrar a todos los demás.

Entre los rasgos del antepasado común, que continúa viviendo entre sus descendientes, es necesario suponer la capacidad de engendrar algo opuesto a sí mismo: la capacidad de engendrar a un individuo alto (en comparación con su progenitor) y, al contrario, bajito (otra vez en comparación con su progenitor). Por consiguiente, el antepasado común puede ser presentado como un individuo de estatura media, nariz recta y cabellos de color ceniza gris, es decir, que «reúna» en sí, aunque sea potencialmente, determinaciones *opuestas,* que contenga *en sí* —como en estado de solución o de mezcla— lo uno y lo otro, abiertamente opuesto... Así, el color gris puede imaginarse como una mezcla de lo negro con lo blanco, es decir, como blanco y negro simultáneamente. Aquí no hay nada incompatible con «el sentido común», que los neopositivistas suelen invocar como aliado contra la lógica dialéctica.

Entre tanto, aquí, precisamente, se revelan dos posiciones incompatibles en lógica, incluso en la comprensión de lo común (de le general): la posición de la dialéctica y la comprensión formal consumada. Esta última no desea admitir en lógica la idea del *desarrollo,* orgánicamente —de hecho y por origen— ligada con el concepto de *substancia,* es decir, el principio de *la comunidad genética* de los fenómenos, que se presentan a primera vista como completamente heterogéneos (por cuanto no se logra descubrir los rasgos comunes abstractos entre ellos).

Precisamente aquí veía Hegel el punto de divergencia de los caminos del pensamiento dialéctico («especulativo», según su terminología) y puramente formal y con este motivo valoraba altamente las opiniones de Aristóteles. «En lo tocante a relaciones más exactas *entre estas tres almas* (así puede llamárseles, con la particularidad, sin embargo, de que, con todo, las separan incorrectamente una de otra), Aristóteles hace referente a esto la observación absolutamente correcta de que no debemos buscar un alma que sería aquello que integrase *lo común* a las tres almas sin coincidir con ninguna de ellas en ninguna forma determinada y simple. Esta es una profunda observación, y en *esto se distingue el pensamiento verdaderamente especulativo del pensamiento puramente lógico-formal* (el subrayado es mío. —*E. I.*). Entre las figuras es lo mismo, solo el triángulo y otras figuras determinadas como, por ejemplo, el cuadrado, el paralelogramo, etc., representan algo real, pues lo común en ellos, la figura general (más exactamente, «la figura en general». —*E. I.),* es una creación vacía del pensamiento, es solo abstracción. Por el contrario, el triángulo es la primera figura, es lo verdaderamente general, que se encuentra

también en el cuadrángulo, etc., como figura reducida a la determinabilidad más simple. Así pues, de una parte, el triángulo está junto con el cuadrado, con el pentágono, etc., pero, de la otra —en esto se pone de manifiesto la gran inteligencia de Aristóteles—, es la figura verdaderamente general (más exactamente, la «figura en general». —*E. I.)*... En esa forma, Aristóteles quiere decir lo siguiente; lo general vacío es lo que de por sí no existe, o de por sí no es clase. En la práctica todo lo general es real, como lo particular, lo único, es como lo existente para otro. Pero lo general —arriba señalado— es tan real que, de por sí, sin cambio ulterior, es su primera clase. En su evolución posterior no corresponderá a esta etapa, sino a una superior» [175].

Si desde tal punto de vista echamos una mirada al problema de la determinación de lo común como categoría universal (lógica), al problema de la reconstrucción teórica del antepasado común de la familia de las acepciones parientes, que, al parecer, no tienen nada de común, entonces surge cierta esperanza de resolverlo.

La orientación lógica formal, que nos orienta a revelar lo común abstracto a todos los representantes individuales de un género (y del que lleva un mismo apellido), en este caso no nos ayuda en nada. Lo general en este sentido no se puede descubrir aquí por la sencilla razón de que en realidad no existe. No existe en forma de rasgo de determinación, común actual a todos los individuos, en forma de parecido propio a cada uno de ellos, tomado por separado.

Es perfectamente claro que la esencia concreta (empíricamente evidente) del vínculo que une a distintos individuos en cierto «uno», en una multitud *común,* se supone y se expresa no en un rasgo común abstracto a todos ellos, ni en aquella determinación igualmente propia a unos y otros. Más bien tal unidad (o comunidad) se crea con aquel rasgo que posee un individuo, pero el otro, no. Y la ausencia de tal rasgo ata a los individuos uno a otro mucho más fuertemente, que la presencia de igual rasgo en ambos...

Dos individuos absolutamente iguales, que poseyesen el mismo conjunto de conocimientos, de costumbres, de inclinaciones, etc., carecerían absolutamente de interés el uno para el otro, no tendrían necesidad uno del otro. Para ellos la vida sería espantosamente aburrida. Sería simplemente una duplicación de la soledad. Lo general no es de ninguna manera el parecido que se repite muchas veces en cada objeto tomado por separado, que se presenta en forma de rasgo común y se fija con un signo. Ello es ante todo el vínculo

regular de dos (o más) individuos singulares, que los transforma en momentos de una misma unidad real concreta. Y esta unidad es mucho más razonable presentarla como una totalidad de momentos singulares *distintos,* que en forma de una multitud indeterminada de unidades indiferentes una con otra. Lo general aparece aquí como una ley o principio de concatenación de esos detalles en la estructura de cierto todo, de cierta totalidad, como solía expresarse —siguiendo a Hegel— Karl Marx. Aquí no se necesita la abstracción, sino el análisis.

Si volvemos a la cuestión de la comunidad genética de las distintas (y opuestas) acepciones, que adquirió el término «común» en la evolución de la lengua viva, la cuestión, por lo visto, se reduce a distinguir entre ellas lo que se puede considerar con certeza como acepción primogenitora, y luego estudiar por qué y cómo la acepción inicial, primera en el tiempo y simple en esencia se amplió tanto, que empezó a abarcar también algo opuesto, algo que al principio no se proponía. Por cuanto es difícil abrigar sospechas de que nuestros lejanos antepasados se inclinaban a la invención de «objetos» y «construcciones abstractas», como inicial, por lo visto, es más lógico suponer aquella acepción que el término «común» ha conservado hasta ahora en las expresiones del tipo «antepasado común» o «campo común». En favor de tal opinión hablan, a propósito, las investigaciones filológicas. Karl Marx constataba con satisfacción: «Pero qué diría el viejo Hegel, si supiera en el otro mundo que *lo general [Allgemeine]* significa para los pueblos germanos y escandinavos no otra cosa que la tierra comunal, *y lo particular [Sundre, Besondre]* significa no otra cosa que la propiedad privada *[Sondereigen]*, separada de esta tierra comunal» [176].

De suyo se comprende que si tenemos en cuenta este genesíaco y simple «auténtico-general» sentido de las palabras, como diría Hegel, en la noción según la cual lo común (lo general) precede de hecho y en el tiempo a lo único, a lo separado, a lo particular y a lo aislado, es imposible descubrir los indicios de la mística refinada que satura las ideas de los neoplatónicos y en la escolástica de la Edad Media cristiana, donde lo general se hizo sinónimo de pensamiento, considerado —desde el comienzo mismo— como palabra, como «logos», como algo incorpóreo, espiritualizado, puramente espiritual. En su sentido original, por el contrario, lo general aparece claramente en la conciencia, y por eso también en la lengua que lo expresa como sinónimo de substancia corporal, en forma de agua, fuego, diminutas partículas homogé-

neas («indivisibles»), etc., etc. Tal noción puede considerarse ingenua (aunque en realidad está muy lejos de ser tan ingenua), toscamente sensorial, «demasiado materialista», pero aquí no hay ni huellas de mística...

Por eso es completamente torpe la acusación que promueven siempre contra el materialismo sus adversarios, acusación de platonismo enmascarado, cuando dicen que está inmanentemente ligado con la tesis sobre *la realidad objetiva* de lo general. Por supuesto, si desde el comienzo mismo se acepta la opinión (y el porqué se desconoce), según la cual lo general es pensamiento, y nada más que pensamiento, resultarán ser «criptoplatónicos» no solo Marx y Spinoza, sino también Tales y Demócrito.

La identificación de lo general con el pensamiento, como tesis inicial de cualquier sistema del idealismo filosófico, es necesario valorarla como un axioma aceptado sin fundamento alguno, como prejuicio desnudo, legado de la Edad Media. La vitalidad de este prejuicio no es casual. Empata con el enorme papel que realmente jugó y juega la palabra y la «explicación» verbal del pensamiento en el proceso de formación de la cultura espiritual. Aquí surge la ilusión como si lo general tuviese su ser efectivo (su realidad) única y exclusivamente como «logos», como acepción de la palabra, del término, del signo de la lengua. Por cuanto la conciencia filosófica, que refleja especialmente a propósito de lo general, tiene que ver con él desde el comienzo mismo en su expresión verbal, el dogma sobre la identidad de lo general y del sentido (de la acepción) de la palabra empieza a parecer como premisa natural y como terreno sobre el cual él está, como aire, que él respira, como algo de por sí evidente.

Señalemos de paso que el descrito prejuicio, tomado por verdad absoluta por el neopositivismo contemporáneo, también le parecía ser eso a Hegel, tan poco amado por los neopositivistas. Hegel también suponía sinceramente que el materialismo, como sistema filosófico, es imposible por principio debido a que la filosofía es la ciencia sobre *lo general, y* lo general es pensamiento, precisamente pensamiento y nada más que pensamiento, y no puede ser otra cosa... Por cierto que Hegel tenía una enorme ventaja frente a los adeptos posteriores de tal prejuicio, pues comprendía el pensamiento mucho más enjundiosamente. Así que es Hegel quien socavó a fondo el prestigio del prejuicio de identificar el pensamiento con la palabra. Sin embargo, vuelve a él con rodeos como prisionero, por cuanto considera la palabra si no la única forma de ser efectivo del pensamiento, por lo menos conserva para ella la importancia de *primera* forma —en el tiempo, y de hecho— de su ser. Hegel, y esto es para

él característico, destruye primero un viejo prejuicio para luego restablecerlo con todos sus derechos, valiéndose de un sutilísimo aparato dialéctico.

La revaluación materialista cardinal de los logros de la lógica hegeliana (de la dialéctica), que llevaron a cabo Marx, Engels y Lenin, entronca con la afirmación de la *realidad objetiva de lo general,* pero de ninguna manera en el espíritu de Platón y de Hegel. Sino en el sentido de la concatenación regular de los fenómenos materiales, en el sentido de la ley de su cohesión en la composición de cierto todo, en la composición de una totalidad que se autodesarrolla, cuyos componentes «están emparentados» en la esencia del asunto no en virtud de que poseen un mismo rasgo igual, sino en virtud de la unidad de génesis, en virtud de que todos tienen un mismo antepasado común, o, diciéndolo más exactamente, en virtud de que surgieron en calidad de modificaciones variadas de una misma substancia, que tiene carácter *completamente material* (es decir, que es independiente del pensamiento y de la palabra).

Por eso los fenómenos homogéneos no poseen infaliblemente «parecido de familia» como único fundamento para incluirlos en un género. Lo *general* en ellos puede manifestarse exteriormente muy bien en forma de diferencias, incluso en forma de contrarios, que hacen que los fenómenos peculiares se complementen uno a otro como componentes de un todo, de cierto «conjunto» plenamente real, «de una totalidad orgánica», y no de una multitud amorfa de unidades, incluidas aquí a base de un rasgo más o menos casual. De otra parte, lo general, que se manifiesta precisamente en las particularidades, en las características individuales de los componentes del todo, sin exclusión, existe de por sí como lo particular junto con otros individuos particulares, derivados de él. Aquí no hay nada de místico: el padre a menudo vive mucho tiempo junto con sus hijos. Y si no está presente, sin duda *estuvo* alguna vez, es decir, en la categoría de «ser efectivo» debe pensarse sin falta. Genéticamente comprendido, lo general existe, claro está, no solo en el éter de la abstracción, no solo en el elemento de la palabra y del pensamiento, su existencia no suprime ni empequeñece la realidad de sus modificaciones, de los individuos particulares derivados y dependientes de él.

En el análisis que hace Marx del capital, brevemente esbozado por nosotros, el concepto de lo general juega el papel metodológico más importante. «El capital, por cuanto lo consideramos aquí como una relación que es necesario distinguir del valor y del dinero, es *capital en general,* es decir, conjunto de las determinaciones que distinguen el valor como capital del valor, como

valor simple o dinero. El valor, el dinero, la circulación, etc., los precios, etc. se suponen dados igual que el trabajo, etc. Pero aquí no tenemos que ver todavía con ninguna forma *especial* del capital, ni con *el capital particular,* que se distingue de otros capitales particulares, etc. Nosotros asistimos al proceso de su surgimiento. Este proceso dialéctico de surgimiento del capital es apenas expresión ideal del movimiento verdadero, en el cual surge el capital. Las relaciones ulteriores deben considerarse como un desarrollo de este embrión. Es necesario, sin embargo, fijar la forma determinada en que el capital aparece en uno u otro punto *concreto.* De otro modo resultará un embrollo» [177].

Aquí está fijada claramente la misma relación entre el valor y el capital, que descubre Hegel —en el pasaje citado por nosotros más arriba— entre el triángulo y el cuadrado, y el pentágono, etc., y, además, con un doble sentido. Primero, el concepto de valor en general no se determina aquí de ninguna manera por la totalidad de los rasgos comunes abstractos que pueden descubrirse si se desea en la composición de todos los tipos especiales del valor (es decir, de la mercancía, la fuerza de trabajo, el capital, la renta, el interés, etc., etc.), sino que se logra mediante el análisis más riguroso de una relación única, plenamente específica y real, que existe entre los hombres: la relación del intercambio directo de una mercancía por otra. En el análisis de tal realidad del valor, reducida a la forma más simple, se revelan las determinaciones generales del valor que, luego, en los peldaños más elevados de su desarrollo y análisis, se hallan (se reproducen) como determinaciones generales abstractas y del dinero, y de la fuerza de trabajo y del capital.

Segundo, si se trata de la determinación del capital en general, aquí, como señala especialmente Marx, es necesario tomar en cuenta la siguiente circunstancia de principio, que «tiene carácter más lógico, que económico». «... El capital general posee una existencia *real, distinta* de la de los capitales reales particulares. Esto lo reconoce la economía política corriente, aunque no es *comprendido* por ella, y constituye un elemento muy importante de su teoría sobre la nivelación [de las ganancias], etc. Por ejemplo, el capital, en esta forma *general,* aunque pertenece a capitalistas individuales, constituye, en su *forma elemental* de capital, aquel capital que se acumula en los bancos o se distribuye por medio de los bancos, aquel capital que —como dice Ricardo— se distribuye en forma digna de asombro en conformidad con las necesidades de la producción. Este capital, en su forma general, forma también, por medio de empréstitos, etc., cierto nivel común para las distintas naciones. Por eso,

digamos, si para el capital general es legal que para aumentar su valor, debe suponerse de dos maneras y en esta forma doble debe aumentar en el doble su valor, entonces el capital de cierta nación especial, que es, en oposición a otra, representante del capital *par excellence* (por excelencia. —*N. de la Edit.)* debe concederse en calidad de empréstito a una tercera nación, para tener la posibilidad de aumentar su valor. La suposición doble, la actitud consigo mismo como con algo ajeno, deviene en este caso en endiabladamente real. Por eso lo general siendo, de una parte, nada más que *differentia specifica mental* (rasgo específico distintivo. —*N. de la Edit.),* al mismo tiempo representa a cierta forma real *especial* junto con la forma de lo particular y de lo único». «Así está el asunto también en álgebra —continúa Marx—. Por ejemplo, *a, b, c* son números en general, en todo y por todo; sin embargo, son números enteros en oposición a los números *a/c, b/c, c/b, c/a, b/a,* etc., que, sin embargo, presuponen estos números enteros como elementos generales» [178].

La situación del entronque dialéctico entre lo general y lo particular, lo individual, en virtud de la cual es imposible revelar lo general de modo intrínseco en la composición de los individuos particulares por medio de la abstracción formal (por medio de la revelación de lo igual, de lo idéntico en ellos), puede demostrarse con más claridad en el ejemplo de las dificultades teóricas vinculadas con el concepto «hombre», con la determinación de la esencia del hombre, cuya solución fue hallada por Marx, apoyándose precisamente en la comprensión dialéctica del problema de lo general [179]. «... La esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales» [180]. Así, de modo aforístico, lo formula Marx en las conocidas *Tesis sobre Feuerbach.*

Aquí se lee claramente no solo el principio sociológico, sino también el principio lógico del pensamiento de Marx. Traducido al lenguaje de la lógica, el aforismo de Marx significa que es inútil buscar las determinaciones generales que expresan la esencia de la especie, sea del género humano o de cualquier otro, entre los rasgos abstractos comunes que posee cada representante, tomado por separado, de la especie dada. La esencia de la naturaleza humana en general puede descubrirse únicamente a través del análisis crítico- científico de la «totalidad», de «todo el conjunto» de las relaciones histórico-sociales del hombre con el hombre, a través de la investigación concreta y de la comprensión de las leyes por cuyo cauce ha transcurrido y transcurre en

realidad el proceso del nacimiento y la evolución tanto de la sociedad humana en conjunto, como del individuo por separado.

El individuo por separado es hombre en el sentido exacto y riguroso de la palabra, solo en la medida en que realiza uno u otro conjunto de capacidades —precisamente su personalidad— que se desarrollan históricamente (modos de actividad vital humanos específicos), uno u otro fragmento de la cultura, que se ha formado antes y con independencia de él, asimilado en el proceso de su educación (en el proceso de su formación como hombre). Desde tal punto de vista, la personalidad humana puede considerarse con razón como una realización singular de la cultura, es decir, de lo general en el hombre.

La generalidad así comprendida no es una «igualdad» muda genérica de los individuos, sino una realidad, desmembrada en su interior, multiforme y repetida en esferas singulares (separadas), que se complementan mutuamente, que dependen en realidad una de otra y por eso están ligadas con vínculos de comunidad de origen no menos sólida y flexiblemente que los órganos del cuerpo del individuo biológico, que se desarrollan de un mismo óvulo. Con otras palabras, la determinación lógico-teórica de la generalidad concreta de la existencia humana puede consistir únicamente en descubrir la necesidad, debido a la cual se desarrollan una de otra e interactúan una con otra las formas varias de la actividad vital específica humana, las capacidades sociales humanas y las necesidades correspondientes a ellas.

La comprensión materialista de la esencia del hombre ve —en completa conformidad con los datos de la antropología, la etnografía y la arqueología— la forma general de la existencia humana en el trabajo, en la transformación directa de la naturaleza (tanto exterior, como propia), que produce el hombre social con ayuda de los instrumentos creados por él mismo. Por eso Marx acoge con tanta simpatía la célebre definición de Franklin que afirma que el hombre es una criatura que produce instrumentos de trabajo, y ya, solo por eso, es una criatura que piensa, que habla, que compone música, que se subordina a normas morales, etc., etc.

La definición del hombre como ser que produce instrumentos de trabajo es el ejemplo más característico, en el cual más que nada asoma con claridad la comprensión marxista de lo general como lo general-concreto, así como también su relación con lo singular y lo único. Desde el punto de vista de los cánones de la lógica formal esta definición es demasiado concreta, para que pue-

da ser general. Con ella no te las arreglas para enjuiciar a representantes tan encumbrados del género humano como Mozart o León Tolstói, Rafael o Kant.

Formalmente, semejante definición se refiere apenas a un reducido círculo de individuos, digamos, a los obreros de las fábricas o talleres de construcción de maquinaria. Incluso los obreros, que no producen máquinas (instrumentos), sino que únicamente las emplean, no entran en tal definición. Por eso la vieja lógica apreciaba con derecho la citada definición no como general, sino como una definición particular estricta, no como una definición del hombre en general, sino como definición de una profesión particular...

Lo general (lo general-concreto) se opone a la variedad dada sensorialmente de individuos particulares, ante todo no en calidad de abstracción mental, sino en calidad de *substancia* propia de ellos, en calidad de forma concreta de la interacción de ellos. Como tal, lo general *encarna,* encierra en sí, en su determinabilidad concreta toda la riqueza de lo particular y de lo único, y no solo como una posibilidad, sino como una necesidad de desarrollo.

La descrita comprensión de lo general y de las vías de concebirlo científicamente no es ni mucho menos un monopolio de la dialéctica filosófica. La ciencia en su desarrollo histórico real, a diferencia de sus imágenes en las construcciones epistemológicas y lógicas de los neopositivistas, siempre parte más o menos consecuentemente de una comprensión semejante de lo general. Y, además, no pocas veces a contrapelo de las orientaciones lógicas conscientes que le reconocen sus representantes. Esta circunstancia puede seguirse muy bien en la historia del concepto «valor», que es una categoría general de la economía política.

La abstracción del valor en general y la palabra que lo fija son tan antiguas como las relaciones del mercado. La *«axia»* griega, el *«wert»* alemán, etc., no fueron creados por Petty, Smith o Ricardo. Por valor o precio, el mercader y el campesino de todos los tiempos entendían todo lo que se puede comprar y vender, todo lo que vale algo. Y si los teóricos de la economía política hubiesen intentado elaborar *el concepto* de valor en general, guiándose por las recetas que ofrece hasta ahora a la ciencia la lógica puramente formal, orientada de modo nominalista, ellos, de suyo se comprende, nunca lo habrían elaborado. Aquí se trataba —desde el principio— no de revelar lo común-abstracto, el parecido que posee cada uno de los objetos que en todas partes el uso habitual de la palabra unificó hace ya mucho tiempo en el término «valor» (en

este caso, ellos pondrían sencillamente en orden las nociones a disposición de cualquier tendero, y el asunto se limitaría a una simple «explicación» de las ideas del tendero sobre el valor, a una simple enumeración de los rasgos de aquellos fenómenos a los cuales es aplicable la palabra «valor», y nada más; toda la empresa se reduciría sencillamente al esclarecimiento de las fronteras de la aplicabilidad del término). Sin embargo, todo el asunto está en que los clásicos de la economía política plantearon el problema de un modo completamente distinto, así que como respuesta a él se halló el *concepto,* es decir, la comprensión de la generalidad real. K. Marx mostró claramente la esencia del problema planteado por ellos.

El primer economista inglés William Petty obtiene el concepto de valor con el siguiente razonamiento: «Si es posible extraer una onza de plata y ponerla en Londres, desde las minas del Perú, *con el mismo gasto de tiempo* que es necesario para producir un buchel de trigo, entonces el primero de estos productos constituirá el precio natural del segundo...» [181].

Señalemos de paso que en el citado razonamiento falta el término «valor», se trata del «precio natural». Pero asistimos aquí precisamente al nacimiento *del concepto* fundamental de toda la ciencia posterior sobre la producción, distribución y acumulación de la riqueza. El concepto expresa (refleja) también aquí (como en el ejemplo de Hegel con el triángulo) el fenómeno real, dado en la experiencia, que, siendo enteramente particular entre otros particulares, es al mismo tiempo general, representa el valor en general.

Los clásicos de la economía política burguesa espontáneamente descubrieron el camino de la determinación del valor en su forma general. Sin embargo, el concepto correspondiente, que ya se había formado, intentaron «verificarlo» con fecha atrasada de acuerdo con los cánones de la lógica, que se apoyaba en las ideas de Locke sobre el pensamiento y sobre lo general, hecho que los condujo a una serie de paradojas y de antinomias. Lo general, cuando tratan de «justificarlo» por medio del análisis de sus propias modificaciones particulares como la ganancia y el capital, no solo no se confirma, sino que es refutado por ellas, las contradice.

Únicamente Marx logró establecer la causa del surgimiento de las varias paradojas y por ende la salida de ellas, ya que él se guiaba por las ideas dialécticas sobre la naturaleza de lo general y de sus interrelaciones con lo particular y con lo único. La realidad de lo general en la naturaleza es una ley, pero

la ley en su realidad (lo que demuestra, en particular, la ciencia natural contemporánea, por ejemplo, la física del micromundo) no se realiza como cierto reglamento abstracto, al cual se subordinaría de modo estricto el movimiento de cada partícula única, tomada por separado, sino apenas como *tendencia,* que se manifiesta en la conducta de un conjunto más o menos complejo de fenómenos únicos, a través de la infracción, a través de la negación de lo general en cada manifestación suya por separado (singular)... Y el pensamiento, quiera o no, tiene que tomar en consideración esta circunstancia.

Las determinaciones generales del valor (la ley del valor) se elaboran en *El Capital* en el curso del análisis de una valuación de carácter concreto, históricamente la primera y por tanto lógicamente la más simple, como es el intercambio directo de una mercancía por otra, con una abstracción rigurosísima de todas las demás formas particulares (que se desarrollan a base de ella): el dinero, la ganancia, la renta, etc. Marx ve el defecto del análisis del valor de Ricardo en el hecho de que, al examinar el problema del valor en su forma general, este no puede olvidar la ganancia. Por eso la abstracción de Ricardo resulta *incompleta* y, por tanto, *formal.*

Marx logra resolver el problema en forma general, debido a que todas las formaciones posteriores —no solo la ganancia, sino incluso el dinero— se suponen al comienzo del análisis como todavía no existentes. Se analiza únicamente el intercambio directo, sin participación del dinero. Inmediatamente se ve que tal erección de lo único en lo general se distingue esencialmente del simple acto de la abstracción formal. Aquí no se arrojan, como algo insustancial, *las particularidades* de la forma mercantil simple, que la diferencian específicamente de la ganancia, la renta, el interés y otros tipos particulares del valor. Todo lo contrario, la expresión teórica de estas particularidades coincide con la determinación del valor en su forma general.

La falta de plenitud y la formalidad de la abstracción de Ricardo, ligada con ella, consiste precisamente en haber sido hecha, de una parte, con incapacidad de abstraerse de la existencia de otros tipos desarrollados del valor, y, de otra, en haberse abstraído de las *particularidades* del intercambio mercantil directo. Lo general se toma aquí —en suma— completamente aislado de lo particular, de lo separado, deja de ser su expresión teórica. En esto se diferencia la comprensión dialéctica de lo general de la comprensión puramente formal.

Pero no menos importante es la diferencia de su comprensión *materialista* dialéctica de aquella interpretación que se dio a lo general en la dialéctica idealista de Hegel. Esto es necesario significarlo con toda precisión, debido a que en la literatura occidental ponen muy a menudo el signo de igualdad en la comprensión de lo general en Hegel y en Marx. Entre tanto, es perfectamente claro que la interpretación hegeliana ortodoxa de lo general, a pesar de todos sus méritos dialécticos, en un punto decisivo de principio, y no en simples detalles, cierra filas con aquella misma concepción metafísica, cuya autoridad e influencia Hegel minó tan a fondo. Ese «cierre» de filas se manifiesta con particular evidencia en la aplicación concreta de los principios de la lógica hegeliana al análisis de los candentes problemas terrenales.

La cuestión es como sigue. Cuando Hegel aclara su comprensión «especulativa» de lo general en oposición a la comprensión «puramente formal» con el ejemplo de las figuras geométricas (interpretando el triángulo como «figura en general»), a primera vista puede parecer que aquí se incluye en forma acabada el esquema lógico que permitió a Marx resolver el problema de la determinación general del valor. Efectivamente, la diferencia entre la generalidad auténtica y la abstracción puramente formal es como si Hegel la viese en que lo verdaderamente general existe en forma de lo particular, es decir, como realidad existente, percibible empíricamente en el tiempo y en el espacio (fuera del cerebro del hombre), dada en la contemplación.

Sin embargo, el mismo Hegel previene con insistencia que la relación entre lo general, lo particular y lo único no se puede asemejar en ningún caso a la relación entre las imágenes matemáticas (incluso las geométricas) y que tal comparación tiene apenas un valor de analogía metafórica, que tanto altera como esclarece la esencia del asunto. La imagen geométrica, como, por lo demás, cualquier otra, es mala, según Hegel, por estar «sobrecargada de sensibilidad», por eso es apenas cierta *alegoría* del concepto, y nada más. Lo verdaderamente general, que él interpreta de modo exclusivo como Concepto con mayúscula, como categoría lógica pura, debe imaginarse ya completamente depurado de residuos de «substancia de sensibilidad», de «materia sensorial», como un esquema refinadamente incorpóreo de actividad del «espíritu». Hegel también reprochaba a los materialistas el que ellos —decía— con su interpretación de lo general, en realidad lo liquidan como tal, lo transforman en «lo particular entre otros particulares», en algo limitado en el espacio y en

el tiempo, en algo «finito», mientras que lo general debe distinguirse específicamente por la forma «interna acabada» y la «infinidad».

Lo general *como tal,* en su significación rigurosa y exacta, existe, según Hegel, exclusivamente en el éter del «pensamiento puro», y en ningún caso en el espacio y en el tiempo de la realidad exterior. En la esfera de esta última tenemos que ver únicamente con series de enajenaciones particulares, de personificaciones, de hipóstasis de lo «auténticamente general».

He ahí por qué para la lógica hegeliana sería completamente inadmisible, lógicamente incorrecta, la definición del hombre como criatura que produce instrumentos. Para el hegeliano ortodoxo, como para cualquier representante de la lógica formal criticada por él (¡es muy remarcable la unanimidad!) la definición de Franklin y de Marx es demasiado concreta, para ser general. En la producción de instrumentos de trabajo Hegel no ve la base de todo lo humano en el hombre, sino únicamente una cosa, aunque importante, la aparición de su naturaleza *pensante.* En otras palabras, el idealismo de la interpretación hegeliana de lo general conduce al mismo resultado que la interpretación metafísica, tan poco grata para él.

Y si se aplica la lógica hegeliana en su forma prístina como método de aquilatar el movimiento lógico del pensamiento en los primeros capítulos de *El Capital,* resultará que este movimiento es «ilegítimo», «ilógico». El lógico-hegeliano tendría razón, desde su punto de vista, si dijese sobre el análisis del valor de Marx que la determinación de lo general de esta categoría no se halla en él, que Marx solo «describió», pero no «dedujo» teóricamente la determinación de una forma *singular y particular,* de realización del valor en general. Pues esta última, como cualquier categoría verdaderamente general de la actividad vital humana, es una forma inmanente a la «voluntad de la razón», y no al ser exterior del hombre, en el cual ella solo se manifiesta, se cosifica.

Así que la lógica hegeliana, a pesar de todas sus ventajas frente a la lógica formal, no podía y no puede ser tomada como bagaje de la ciencia orientada de modo materialista sin correcciones muy esenciales, sin eliminar de ella de modo radical todas las huellas de idealismo. Es que el idealismo no es algo «exterior» para la lógica, sino que orienta la misma consecuencia lógica del pensamiento. Si Hegel, por ejemplo, habla de las *transiciones* de las categorías opuestas (incluso de lo general y lo particular), aquí también el esquema de estudio adquiere carácter de una sola dirección. En el esquema hegeliano,

digamos, no puede haber lugar para aquella transición que descubre Marx en las determinaciones del valor: la transformación de lo único en lo general. Para Hegel solo lo general tiene el privilegio de enajenarse en las formas de lo particular y lo único, y lo único se halla siempre aquí como producto, como «modus» particular y, por tanto, pobre en la composición de la generalidad...

La historia real de las relaciones económicas (mercaderiles) testimonia, sin embargo, en favor de Marx, que muestra que la forma del valor en general no fue siempre, ni mucho menos, la forma *general* de organización de la producción. Ella *se hizo* general, pero hasta su debido tiempo (durante mucho tiempo), continuaba siendo como forma particular, de cuando en cuando se llevaba a cabo como relación entre los hombres y las cosas en la producción. El valor se hizo forma general de las interpelaciones entre los componentes de la producción únicamente en el capitalismo.

Y esa transición de lo único y lo casual a lo general no es rara en la historia, sino más bien una regla. En la historia ocurre siempre así. Un fenómeno, que posteriormente se hace general, al principio surge como exclusión de la regla, como anomalía, como algo particular y parcial. De otra manera es poco probable que pueda surgir algo realmente nuevo.

A la luz de ello hay que comprender la revaluación a que fue sometida la comprensión dialéctica hegeliana de lo general por Marx y Lenin. Conservando todos los elementos dialécticos esbozados por Hegel, el materialismo profundiza y amplía su comprensión, transforma la categoría de lo general en la categoría más importante de la lógica de la investigación concreta de los fenómenos concretos que se desarrollan históricamente.

En el contexto de la comprensión materialista de la dialéctica de la historia y de la dialéctica del pensamiento, las fórmulas hegelianas suenan de modo distinto, que en labios de su creador, una vez despojadas de todo matiz místico. Lo general incluye, encarna en sí toda la riqueza de las particularidades no como «idea», sino como fenómeno completamente real, que tiene la tendencia de hacerse general y que desarrolla «de sí mismo» por la fuerza de sus contradicciones internas otros fenómenos igualmente reales, otras formas especiales del movimiento real. Aquí no hay huella alguna de orientación mística platónica- hegeliana.

CONCLUSIÓN

De suyo se comprende, nuestra tarea aquí no era exponer sistemáticamente la lógica marxista-leninista. Empresa que, además, es superior a las capacidades de un solo individuo e irrealizable en las páginas de un solo libro. Hemos procurado solo ventilar una serie de condiciones y premisas para el trabajo posterior en esta dirección que, sin duda, debe ser colectivo.

Sin embargo, pensamos que únicamente si se toman en cuenta las condiciones arriba formuladas, tal trabajo puede realizarse con éxito, conducir a la creación de una obra fundamental, que con pleno derecho pueda llevar una de estas tres denominaciones: «Lógica», «Dialéctica» o «Teoría del conocimiento» (de la concepción del mundo materialista contemporánea) y un epígrafe con las palabras de Lenin: «No hacen falta tres palabras: es una y la misma cosa».

Entendido que la creación de la «Lógica», comprendida como un sistema de categorías, constituye apenas una etapa. El paso siguiente debe ser la realización del sistema lógico en la investigación científica concreta. Pues el producto definitivo de todo el trabajo en la esfera de la dialéctica filosófica es la solución de los problemas concretos de las ciencias concretas. La filosofía sola no puede lograr ese «producto definitivo». Aquí se requiere una alianza de la dialéctica y las investigaciones científicas concretas, comprendida y realizada como una colaboración práctica de la filosofía y las ciencias naturales, de la filosofía y las esferas histórico-sociales del conocimiento. Mas, para que sea una colaboración con todos los derechos del conocimiento científico concreto, la dialéctica está «obligada» a desarrollar previamente un sistema de sus conceptos específicamente filosóficos, desde el punto de vista de los cuales pudiese manifestar la fuerza de la diferenciación crítica con respecto al pensamiento dado de hecho y a los métodos conscientemente practicados.

Nos parece que tal conclusión brota directamente del análisis que hemos realizado, y que esa comprensión concuerda con las ideas leninistas tanto en la esfera de la dialéctica filosófica, como en el plano interrelacional entre la dialéctica filosófica y las demás ramas del conocimiento científico. Consideramos que bajo la comprensión arriba expuesta la lógica deviene en colabo-

radora de las otras ciencias con plenos derechos, y no en sirvienta de ellas, ni en capataz supremo, ni en «ciencia de las ciencias», que corona su sistema como variedad habitual de la «verdad absoluta». Comprendida como lógica, la dialéctica filosófica se transforma en parte integrante necesaria de la concepción materialista científica del mundo y no pretende ya monopolizar la ejecución de la concepción del mundo, ni con respecto al «mundo como un todo». La concepción científica del mundo puede esbozarla únicamente la totalidad del sistema de las ciencias modernas. Este sistema incluye en sí a la dialéctica filosófica, sin su participación no puede pretender ni a la plenitud, ni al carácter científico.

Una concepción científica del mundo, en cuya estructura no entre la filosofía, la lógica y la teoría del conocimiento, es un absurdo, como lo es la filosofía «pura», que supone que también es una concepción del mundo, echándose encima un problema, cuya solución corresponde en realidad a un complejo de ciencias. La filosofía es precisamente la lógica del desarrollo de la concepción del mundo, según expresión de Lenin, su «alma viva».

NOTAS

[1] G. Hegel. *Phänomenologie des Geistes*, Leipzig, 1921, S. 3.

[2] Véase *ibid.*, S. 5.

[3] F. Bacon. *Bacon's Novum Organum*. Edited by Thomas Fowler. Second Edition, Oxford, 1889, p. 197.

[4] R. Descartes. *Discours de la méthode*, París, 1950, p. 53.

[5] J. Locke. *An Essay Concerning Human Understanding*. Vol. II, London, 1710, p. 299.

[6] Véase T. Hobbes. *Leviathan or The Matter, Form and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil,* London, 1894, p. 27.

[7] J. Locke. *Obra citada*, p. 339.

[8] *Ibid.*

[9] W. Leibniz. *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, Leipzig, 1915, S. 640.

[10] *Ibid.*, S. 644-645.

[11] Medida de masa equivalente a 16.38 kg. Utilizada en el Imperio Ruso y la Unión Soviética hasta el año 1925, que se adopta el Sistema Métrico. *(N. d. Edit.)*

[12] Medida de longitud equivalente a 71.12 cm. Utilizada en el Imperio Ruso y la Unión Soviética hasta el año 1925, que se adopta el Sistema Métrico. *(N. d. Edit.)*

[13] K. Marx. *El Capital.* K. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 26, parte III, págs. 145-146.

[14] G. Hegel. *Werke in zwanzig Banden*, Bd. 20, *Vorlesungen über die Geschichte dear Philosophie*, Frankfurt a. M., S. 165.

[15] *Carta de K. Marx a Ferdinand Lassalle, 31 de mayo de 1858.* K. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 29, pág. 457.

Esta misma idea la repitió Marx once años después, en una carta a M. M. Kovalevski: «...es necesario... distinguir lo que un autor cualquiera da en realidad, y lo que da solo como noción propia. Esto es justo incluso para los sistemas filosóficos: así, son dos cosas completamente distintas, lo que Spinoza consideraba piedra angular de su sistema y lo que en realidad constituye esta piedra angular». (K. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 34, pág. 287.)

[16] F. Engels. *Introducción a «La Dialéctica de la Naturaleza»*. K. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 20, pág. 350.

[17] B. Russell. *History of Western Philosophy*..., London, 1946, p. 601.

[18] Descartes. *Discours de la méthode*, París, 1950, p. 90.

[19] *Ibídem.*

[20] F. Engels. *La Dialéctica de la Naturaleza.* K. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 20, págs. 523-524.

[21] F. Engels. *Introducción a «La Dialéctica de la Naturaleza».* K. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 20, pág. 363.

[22] G. Plejánov. *Obras,* t. XI. M.-L., J928, pág. 26.

[23] B. de Spinoza. *Ethik,* Leipzig, 1919, S. 6.

[24] B. Russell. *History ofWestern Philosophy...,* pp. 600-601.

[25] L. Wittgenstein. *Tractatus logico-philosophicus...* Frankfurt am Main, 1969, S. 11.

[26] B. Russell. *History of Western Philosophy*... p 601.

[27] B. de Spinoza. *Ethik*, Leipzig, 1919, S. 41.

[28] *Ibídem*, S. 41.

[29] B. de Spinoza. *Ethik*, Leipzig, S. 61.

[30] *Ibídem.*

[31] *Ibídem*, S. 77-78.

[32] *Ibídem*, S. 77.

[33] *Ibídem*, S. 70.

[34] *Ibídem*, S. 271.

[35] *Ibídem*, S. 263.

[36] Immanuel Kant. *Sämmtliche Werke. Kritik der Reinen Vernunft,* Leipzig, 1838, S. 580-581.

[37] *Ibídem.*

[38] G. Hegel. *Werke in zwanzig Banden,* Bd. 19, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Frankfurt a. M., 1971, S. 229.

[39] I. Kant. *Kritik der Reinen Vernunft,* Leipzig, 1838, S. 665.

[40] *Ibídem.*

[41] *Ibídem.*

[42] *Ibídem,* S. 118.

[43] *Ibídem.*

[44] *Ibídem*, S. 118-119.

[45] I. Kant. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten konnen und Logik,* Leipzig, 1838, S. 58.

[46] I. Kant. *Kritik der Reinen Vernunft*, Leipzig, 1838. S. 76.

[47] *Ibídem*, S. 77.

[48] I. Kant. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik...* Leipzig, 1838, S. 66.

[49] I. Kant. *Kritik der Reinen Vernuft,* Leipzig, 1838, S. 738-739.

[50] *Ibídem*, S. 753.

[51] *Ibídem*, S. 756.

[52] *Ibídem*, S. 80.

[53] *Ibídem*, S. 81.

[54] *Ibídem*, S. 80-81.

[55] *Ibídem*, S. 263.

[56] *Ibídem*, S. 263

[57] I. Kant. *Kritik der Reinen Vernunft.* Leipzig, 1838, S. 133.

[58] Véase V. F. Asmus. *La Dialéctica de Kant.* M., 1930, págs. 126-127.

[59] J. G. Fichte. *Sonnerklarer Bericht an das großere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie,* Berlín, 1801, S. IV.

[60] R. Carnap. *Der Logische Aufbou der Welt,* Berlín— Schlach-tensee, 1928, S. 1.

[61] *Ibídem.*

[62] *Ibídem*, S. 6.

[63] J. G. Fichte. *Obra citada*, S. 161.

[64] *Ibídem*, S. 162.

[65] *Ibídem*, S. 217-218.

[66] *Ibídem*, S. 112-113.

[67] I. Kant. *Kritik der Reinen Vernuft*, Leipzig, 1838, S. 768.

[68] J. G. Fichte. *Thatsachen des Bewußtseyns*, Stüttgart und Tübingen, 1817, S. 9.

[69] F. W. Schelling. *Frühschriften*, Erster Band, Berlín, 1971, S. 152.

[70] *Ibídem*, S. 156.

[71] *Ibídem*, S. 131-132.

[72] *Ibídem*, S. 129, 130.

[73] *Ibídem*, S. 126-127.

[74] J. G. Fichte. *Über den Gelehrten.* Berlín, 1956, S. 45.

[75] H. Heine. *Werke und Briefe 5,* Berlín, 1961, S. 299.

[76] F. W. Schelling. *Von der Weltseele,* Hamburg, 1806, S. VI.

[77] *Ibídem*, S. VII.

[78] F. W. Schelling. *System des traszendentalen Idealismus*, Hamburg, 1957, S. 11.

[79] *Ibídem*, S. 10.

[80] Ibídem, S. 224.

[81] G. Hegel. *Sämtliche Werke*, Bd. 8, Stuttgart, 1929. S. 69.

[82] F. Engels. *Anti-Dühring*. K. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 20, pág. 84.

[83] *Ibídem*, págs. 634-635.

[84] G. Hegel. *Werke in zwanzig Banden*, Bd. 5, *Wissenschaft der Logik 1,* Frankfurt a. M., 19G9, S. 44.

[85] *Ibídem*, S. 46.

[86] G. Hegel. *Sämtliche Werke,* Bd. 8, Stuttgart, 1929, S. 70.

[87] G. Hegel. *Sämtliche Werke,* Bd. V. *Enzyclopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse.* 3 aufl., Leipzig, 1923, S. 86.

[88] A. Trendelenburg. *Logische Untersuchungen,* Berlín, 1840, S. 16.

[89] V. I. Lenin. *Resumen del libro de Hegel «Lecciones de historia de la filosofía».* 5ª ed. en ruso, *Obras Completas*, t. 29, pág. 250.

[90] Véase G. Hegel. *Jenaer Realphilosophie,* Berlín, 1969, S. 183.

[91] V. I. Lenin. *Resumen del libro de Hegel «Ciencia de la Lógica». O. C.*, t. 29, pág. 86.

[92] G. Hegel. *Sämtliche Werke,* Bd. 8, Stuttgart, 1929, S. 84-85.

[93] G. Hegel. *Sämtliche Werke,* Bd. V, Leipzig, 1923, S. 32.

[94] *Ibídem,* S. 33.

[95] *Ibídem*, S. 32.

[96] *Ibídem*, S. 33.

[97] I. Kant. *Logik*, Leipzig, S. 98.

[98] G. Hegel. *Sämtliche Werke,* Bd. V, Leipzig, 1923, S. 43.

[99] *Ibídem.*

[100] *Ibídem,* S. 104.

[101] *Ibídem,* S. 105.

[102] *Ibídem.*

[103] *Ibídem,* S. 105-106.

[104] G. Hegel. *Sämtliche Werke,* Bd. 8, Stuttgart, 1929, S. 84.

[105] G. Hegel. *Sämtliche Werke,* Bd. V, Leipzig, 1923, S. 57-58.

[106] *Ibídem*, Bd. 8, Stuttgart, 1929, S. 87.

[107] *Ibídem*, S. 125.

[108] *Ibídem.*

[109] K. Marx, *El Capital*. K. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 23, pág. 86.

[110] G. Hegel. *Sämtliche Werke,* Bd. V, Leipzig. 1923, S. 58.

[111] L. Feuerbach. *Kleinere Schriflen II. (1839-1846),* Berlín, 1970, S. 257.

[112] L. Feuerbach. *Kleinere Schriften IV,* Berlín, 1972, 124-125.

[113] Ibídem, S. 152-153.

[114] *Ibídem*, S. 123-124.

[115] L. Feuerbach. *Kleinere Schriften III,* Berlín 1971, S. 125.

[116] L. Feuerbach. *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie,* Berlín, 1955, S. 35.

[117] K. Marx. *Tesis sobre Feuerbach*. K. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 3, pág. 1.

[118] K. Marx y F. Engels. *La Ideología Alemana. Obras*, t. 3, pág. 44.

[119] K. Marx y F. Engels. *Primeras obras,* pág. 565.

[120] G. Hegel. *Werke in zwanzig Banden,* Bd. 5, *Wissenschaft der Logik,* Bd. I, Frankfurt a. M., 1969, S. 20.

[121] K. Marx. *Formas del valor.* «Voprosy filosófii», 1967, N°9, pág. 44.

[122] K. Marx. *El Capital.* K. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 23, pág. 165.

[123] *Ibídem*.

[124] K. Marx. *El Capital.* K. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 23, pág. 21.

[125] K. Marx y F. Engels. *La Ideología Alemana. Obras*, t. 3, pág. 33.

[126] *Ibídem*, pág. 37.

[127] *Ibídem*, pág. 42.

[128] *Ibídem*, pág. 44.

[129] K. Marx. *Tesis sobre Feuerbach*. K. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 3, págs. 1-2.

[130] K. Marx. *Manuscritos económicos. 1857-1858.* K. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 46, parte I, pág. 28.

[131] Véase K. Marx y F. Engels. *Primeras obras,* pág. 594.

[132] K. Marx. *El Capital.* K. Marx y Engels. *Obras,* t. 23, pág. 105.

En la traducción rusa de esta importante definición de principio (¡se trata ni más ni menos del carácter *ideal* de la forma del valor en general!) se cometió una inexactitud muy sensible, a causa de la cual puede surgir la impresión de que el precio, como forma del valor en general, existe exclusivamente *en la imaginación,* en la representación subjetiva del individuo. Mientras que, como se ve en el contexto del párrafo, se trata de algo muy distinto: acerca de que en la forma de precio el valor de una mercancía (digamos, del lienzo) está *representado,* es decir, expresado, revelado, no directamente, sino a través de otra mercancía, por medio de su relación con la mercancía dinero, con el oro. Dicho de otro modo, el valor está *representado* no en la cabeza, sino en oro. El precio es el valor del lienzo, *representado* en cierta cantidad de oro, *expresado* a través de la igualdad con el oro, *revelado* a través de la relación con el. Marx denomina tal forma de manifestación «ideal o imaginaria» *(ideelle oder vorgestellte Form),* y no «existente únicamente en la imaginación». La traducción a que me refiero tacha, en esencia, *la dialéctica objetiva,* que Marx descubre en la relación entre el valor y su expresión monetaria, es decir, el precio.

La palabra alemana «representado» figura aquí no en el sentido psicológico-subjetivo, sino en el sentido que en ruso y en alemán está ligado con la palabra *«representante», «representación».* Es de suma importancia tener en cuenta esta sutileza etimológica al leer las páginas de *El Capital* que tratan sobre la forma dinero de la *representación* del valor, o forma de *expresión*, del valor en oro o en otra mercancía dinero. Siempre se trata no de aquellas «representaciones» que tienen los poseedores de mercancías y los economistas sobre el valor, sino del *fenómeno* del valor en forma de precio, de *la forma objetiva de manifestación de valor en la esfera de las relaciones monetario-mercantiles,* pero no en la «cabeza», no en la «representación» (en la imaginación) del poseedor de mercancías o del economista. No se trata de las ilusiones que engendra la forma objetiva de la representación del valor. Estas ilusiones de la imaginación son analizadas por Marx en otro lugar, en el capítulo sobre el fetichismo de la mercancía.

[133] *Archivo de Marx y Engels,* t. IV, M., 1935, pág. 157.

[134] *Ibídem*, pág. 159.

[135] K. Marx. *El Capital.* K. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 23, pág. 98.

[136] K. Marx. *Contribución a la crítica de la Economía política.* K. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 13, págs. 60-61.

[137] *Archivo de Marx y Engels*, t. IV. pág. 151.

[138] Véase C. Marx. *El Capital.* C. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 23, pág. 140.

[139] *Ibídem*, pág. 189.

[140] K. Marx y F. Engels. *Primeras obras,* pág. 98.

[141] K. Marx. *Crítica a la Economía política. Esbozo inicial. 1857-1858.* K. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 46, parte II, pág. 222.

[142] F. Engels. *La Dialéctica de la Naturaleza.* K. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 20, pág. 545.

[143] K. Marx. *El Capital.* K. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 23, pág. 188

[144] *Ibídem,* pág. 190.

[145] K. Marx y F. Engels. *Primeras obras,* pág. 565.

[146] V. I. Lenin. *Resumen del libro de Hegel «Ciencia de la Lógica». O. C.,* t. 29, pág. 165.

[147] V. I. Lenin. *O. C.*, t. 29, pág, 301.

[148] V. I. Lenin. *Resumen del libro de Hegel «Ciencia de la Lógica». O. C.,* t. 29, pág. 92.

[149] A. I. Wiedenski. *La lógica como parte de la teoría del conocimiento,* M.-Pg., 1923, pág. 29.

[150] V. I. Lenin. *Resumen del libro de Hegel «Ciencia de la Lógica». O. C.,* t. 29, pág. 156.

[151] K. Renner. *Die Wirtshaft als Gesamtprozeß und die Sozialisierung,* Berlín, 1924, S. 5.

[152] V. I. Lenin. *Resumen del libro de Hegel «Ciencia de la Lógica». O. C.,* t. 29, pág. 193.

[153] Ibídem.

[154] *Ibídem*, pág. 84.

[155] G. Hegel. *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 5, *Wissenschaft der Logik,* Frankfurt a M., 1969, S. 26-27.

[156] V. I. Lenin. *En torno a la dialéctica. O. C.* t. 29, pág. 821.

[157] Véase F. Engels. *La Dialéctica de la Naturaleza.* K. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 20, pág. 539.

[158] V. I. Lenin. *Resumen del libro de Hegel «Ciencia de la Lógica». O. C.,* t. 29, pág. 85.

[159] *Ibídem*, pág. 301.

[160] *Ibídem*, pág. 298.

[161] *Ibídem*, pág. 79.

[162] V. I. Lenin. *O. C.,* t .29, pág. 301.

[163] *Ibídem*, pág. 162.

[164] V. I. Lenin. *En torno a la dialéctica. O. C.,* t. 29, pág. 318.

[165] K. Marx. *El Capital.* K. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 26, parte III, págs. 81-82.

[166] *Ibídem*. pág. 85.

[167] *Ibídem.*

[168] *Ibídem*, parte I, pág.64.

[169] *Ibídem*, t. 25, parte I, pág. 43.

[170] K. Marx. *El Capital.* K. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 23, pág. 58.

[171] *Ibídem*, pág. 71.

[172] K. Marx. *El Capital.* K. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 23, pág. 174.

[173] *Ibídem*, pág. 177.

[174] *Ibídem*, págs. 177-178.

[175] G. Hegel. *Werke in zwanzig Bänden.* Werke 19. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II,* Frankfurt a. M, 1971, S. 203-204.

[176] *Carta de K. Marx a F. Engels, 25 de marzo de 1868*. K. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 32, pág. 45.

[177] K. Marx. *Crítica de la Economía política. Esbozo inicial. 1857-1858.* K. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 46, parte I, págs. 263-264.

[178] *Ibídem*, pág. 437.

[179] Véase E. V. Iliénkov. *Dialéctica de lo abstracto y lo concreto en «El Capital» de Marx.* M., 1960.

[180] K. Marx. *Tesis sobre Feuerbach.* K. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 3, pág. 3.

[181] Véase K. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 26, parte I, pág. 358.

AL LECTOR

La Editorial quedará muy agradecida si le comunica su opinión de este libro que le ofrecemos, informa de erratas, problemas en la traducción, presentación o de algún aspecto técnico, así como cualquier sugerencia que pudiera tener para futuras publicaciones.

En este libro E. V. Iliénkov trata de hacer un repaso del desarrollo histórico de la lógica y cómo se ha relacionado con la dialéctica.

Además, trata de aplicarlo en el estudio de la crítica de la economía política y las diferentes obras de Marx. También trata de relacionar la aparición del revisionismo con ciertas concepciones filosóficas.